

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA QUESTION DE LA FONDATION ET DU LÉGISLATEUR  
LE CAS NIETZSCHE

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
PASCAL DOREY VÉZINA

AOÛT 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Merci à mes parents et à ma sœur pour toute l'aide et l'encouragement pendant ces longues années.

Merci à mon directeur Yves Couture. Votre patience infinie a été la condition de possibilité de tous mes accomplissements au doctorat. On dit que la relation avec le directeur est cruciale pour le succès et je pense ne pas avoir pu mieux choisir que de travailler avec vous.

Finalement, merci à tous mes ami.es sans qui je n'aurais jamais réussi ce projet immense :

Denis Courville pour l'amitié inconditionnelle, Camille Tremblay-Fournier pour la compagnie inestimable, Étienne Simard pour les longues discussions, Étienne Desbiens-Després pour les inconsolations ontologiques, Linda Nguyen pour le support moral, Alexandre Woelfle pour la présence constante, Kristen Fraatz pour l'amitié malgré les distances et Simon Marcoux pour l'humour dans les moments difficiles. Merci aussi à Daniel Douek, Laurent Morin, Mao Yang et Li Zhang pour la camaraderie.

J'aimerais également mentionner les gens extraordinaires que j'ai rencontrés dans les tranchées de la vie d'étudiant.e gradué.e :

Pierre-Alain Clément, Marc-André Cyr, Nicholas Gendreau Richer, Frédéric Godin, Caroline Jacquet, Kim Joly, Louis Langlois-Poulin, Martin Samson, Sébastien Sinclair, Julie Paquette, Valérie Vézina.

## **DÉDICACE**

**À Catherine. Ton amour, ton soutien et  
ta présence ont rendu tout ceci possible.**

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1	
LA QUESTION DE LA FONDATION DANS LA PENSÉE DE NIETZSCHE .....	17
1.1 Introduction .....	17
1.2 Nietzsche dans la tradition de pensée politique occidentale .....	17
1.3 Notions centrales de la pensée de Nietzsche .....	34
1.3.1 Critique de la moralité .....	34
1.3.2 Volonté de puissance.....	64
1.3.3 La mort de Dieu .....	85
1.3.4 Le Surhumain .....	98
1.3.5 L'Éternel Retour du Même .....	113
1.4 Conclusion.....	124
CHAPITRE 2	
LA QUESTION DU LÉGISLATEUR DANS LA TRADITION.....	127
2.1 Introduction .....	127
2.2 L'enjeu de la législation .....	130
2.3 Les théories centrées sur la figure du Législateur .....	144
2.3.1 Platon.....	144
2.3.2 Rousseau.....	162
2.3.3 Machiavel.....	181
2.3.4 Conclusion.....	192

2.4 La nature et la volonté suprahumaine comme sources des lois .....	195
2.4.1 Introduction .....	195
2.4.2 La nature comme fondement des lois .....	200
2.4.3 La volonté suprahumaine législatrice .....	207
2.4.4 Conclusion.....	219
2.5 Synthèse des deux approches .....	221
CHAPITRE 3	
LA FIGURE DU LÉGISLATEUR CHEZ NIETZSCHE.....	236
3.1 Introduction .....	236
3.2 L'évolution des figures du Législateur dans l'œuvre .....	240
3.2.1 La Naissance de la Tragédie et les premiers écrits .....	242
3.2.2 Humain trop Humain .....	261
3.2.3 Zarathoustra .....	273
3.2.4 L'après Zarathoustra .....	289
3.3 Vue générale sur les quatre moments de l'œuvre .....	316
3.3.1 L'autorité comme nœud gordien.....	321
3.3.2 Le Législateur comme grand séducteur .....	332
3.3.3 Le statut de Zarathoustra .....	343
3.3.4 L'absence de législation comme législation.....	362
CONCLUSION .....	373
BIBLIOGRAPHIE .....	387

## RÉSUMÉ

À travers une réflexion sur les fondations des corps politiques et les théories qui cherchent à comprendre le comment et le pourquoi de tels événements, cette thèse veut réinscrire Friedrich Nietzsche dans une tradition de pensée politique souvent distante des thèmes de l'œuvre philosophique nietzschéenne. Par une analyse et une exégèse des grands thèmes de cette œuvre, nous montrons que, si le vocabulaire et l'emphase diffèrent, la pensée nietzschéenne n'est pas étrangère aux interrogations de la tradition politique, quoiqu'elle puisse également s'en éloigner par ses réponses et ses fondements ontologiques.

Pour éclairer cette relation, cette pensée est comparée et confrontée à des auteurs classiques de la tradition occidentale de pensée politique, comme Platon, Hegel et Machiavel. Leurs théories politiques sont interrogées sur la question de la fondation et de l'autorité attachée à cet événement. Ces interrogations sont structurées par la référence au Législateur comme figure théorique qui offre une réponse possible au problème de la fondation comme événement qui ne peut se comprendre d'après les catégories politiques habituelles. Nous montrons que le Législateur agit comme une neutralisation de la question de la fondation en plaçant son autorité ailleurs que dans des structures politiques préexistantes. Cette possibilité de réponse peut être confrontée aux théories qui se dispensent de la référence à un Législateur, mettant plutôt le fondement de la législation dans des catégories extérieures à l'humanité.

Ce sont ces deux explications possibles de l'activité créatrice de la fondation qui permettent le lien avec la pensée nietzschéenne, qui recentre le questionnement sur la réévaluation des valeurs morales plutôt que sur la fondation politique au sens classique. En lisant l'œuvre nietzschéenne à partir de ces catégories politiques, nous découvrons une évolution constante des réponses données à ce questionnement. Du Législateur-artiste de *Naissance de la tragédie* à Zarathoustra, en passant par le positivisme réformateur d'*Humain trop Humain*, Nietzsche présente continuellement des réflexions sur les fondements de l'évolution morale, sociale et politique. La tension constante entre ces réponses et les fondements ontologiques de la pensée nietzschéenne occupe une grande partie de notre réflexion sur la question de la fondation et du Législateur. Elle permet de comprendre la tentative de dépassement de ces catégories mêmes de la tradition que Nietzsche tente d'opérer.

Mots-clés : Nietzsche, science politique, Législateur, Platon, législation.

## INTRODUCTION

Il serait difficile de trouver un auteur philosophique ayant suscité autant de réactions, d'études, de commentaires et de débats dans le siècle suivant sa mort que Friedrich Nietzsche. De fou furieux à prophète d'une nouvelle religion, toutes les étiquettes possibles semblent avoir été collées à cette figure et toutes les couleurs politiques ont pu se réclamer de l'esprit de ses œuvres. Nietzsche avait lui-même prédit que son influence se déploierait post-mortem, lorsque les déclinés simultanés du christianisme et de l'idéalisme allemand seraient arrivés à leurs conclusions. La prédiction s'est avérée juste. Le climat philosophique européen du XX<sup>ème</sup> siècle a en effet été profondément marqué par la pensée nietzschéenne et ceux qui s'en réclament. Après plus d'un siècle d'analyses, de commentaires et d'interprétations, que peut-il rester à explorer et expliquer dans cette œuvre? Nous avons deux grandes raisons de croire qu'il reste des questions pertinentes à poser. La première est bien sûr la richesse de l'œuvre, ses détours, ses labyrinthes et ses obscurités. Une pensée souvent ambiguë, souvent complexe comme celle de Nietzsche ne s'épuise pas après un seul siècle d'études. La deuxième raison est d'inspiration nietzschéenne : tout objet requiert des interprétations constantes pour être compris et connu. Les confrontations de Nietzsche avec la tradition politique restent somme toute peu nombreuses. À notre avis, les lectures politiques de l'œuvre offrent encore beaucoup de possibilités et de chemins à explorer. Nous expliciterons les enjeux, les justifications et les méthodes d'un tel projet.

Notre travail s'appuie sur l'hypothèse que Nietzsche doit en effet être lu comme un auteur politique. Ceci peut paraître surprenant, puisque Nietzsche lui-même



a affirmé être apolitique.<sup>1</sup> Sa pensée se développe loin des événements politiques de son temps, il ne fait presque jamais référence à des concepts usuels de science politique (État, souveraineté, citoyenneté, etc.). Pour dépasser ce premier constat, il faut cesser de limiter le terme politique au sens moderne de structures étatiques ou de systèmes de parti. Nous le définissons plutôt comme le mode d'existence toujours imbriqué dans des réseaux de relations de l'être humain. En ce sens, les thèmes centraux de la pensée de Nietzsche abordent des aspects éminemment politiques, comme la réévaluation de toutes les valeurs, la critique de la moralité ou ce qu'il a appelé la grande politique. Tous ces concepts ont trait au sens donné à ces relations humaines fondamentales. Sur ce plan, Nietzsche se rapproche plutôt de la pensée politique grecque et romaine que de la pensée moderne. Nous reviendrons sur cette distinction dans notre premier chapitre.

Conséquemment, il nous paraît éclairant de relier Nietzsche à une thématique souvent décisive de la pensée classique : la fondation des corps politiques. La pensée classique, en particulier la pensée grecque de par sa position historique, géographique et politique spécifique, s'intéressait aux nouveaux corps politiques, à leur création et à l'élaboration de leurs systèmes de loi. La fondation du corps politique revêtait une importance particulière parce qu'elle déterminait les conditions de la croissance ou de la déchéance de la Cité. Les Grecs se posaient également toute une série de questions sur la refondation, soit le moment où une Cité déclinante se redonnait des lois pour corriger ce qui la faisait décliner, le cas le plus connu étant celui d'Athènes, qui aurait demandé à Solon de réformer la ville. L'idée de la fondation est directement liée à celle du

---

<sup>1</sup> Ainsi dans une lettre de jeunesse à Erwin Rohde, alors qu'il était en pension à Leipzig, Nietzsche a pu écrire « Heureusement pour moi on ne parle *presque* jamais de politique, car je ne suis pas un *zoon politikon* (animal politique) et ce sont là des choses en face desquelles je me hérise comme un porc-épic. », Nietzsche, *Correspondance*, T. 1, Lettre 596, Paris, Gallimard, 1986, p. 613.

Législateur, défini comme celui qui donne les lois au corps politique. Cette figure s'est alors imposée à la pensée politique, par son lien à d'autres thèmes comme l'autorité, la justice ou la loi. La présence ou l'absence d'une telle figure dans la pensée d'un auteur nous donne d'ailleurs des indications décisives sur d'autres aspects de celle-ci. Il nous semble néanmoins important de recentrer la question du Législateur pour la rendre productive pour notre sujet. La question « comment sont fondées les cités » est fondamentalement liée à une autre : « d'où les lois tirent-elles leur autorité? ». Si nous isolions la première question, nous limiterions le sujet à une discussion anthropologique sur la possibilité des corps politiques comme réalité empirique qui habite un espace. C'est pourquoi la deuxième question nous semble nécessaire, pour également aborder ce que nous pourrions appeler l'aspect idéologique de la fondation. Il nous paraît évident que les deux interrogations sont en revanche liées, car la naissance d'un corps politique occupe une place de premier plan dans l'imaginaire politique d'une communauté.

C'est dans cette optique qu'il nous semble productif de penser l'œuvre de Nietzsche à partir de la figure du Législateur. Nous avons déjà dit que notre recherche s'appuie sur le présupposé que sa pensée est politique et demande à être lue politiquement. Si Nietzsche comprend la politique en lien avec les mœurs, comme les Grecs, sa conception dépasse toutefois le cadre de la pensée classique. Le changement historique fondamental chez Nietzsche se fait dans le champ des valeurs plutôt que dans les formes politiques. Ces valeurs agissent comme des lois culturelles qui déterminent les évaluations fondamentales qu'une culture porte sur l'existence. Puisque, pour Nietzsche, l'être humain est fondamentalement corps, les valeurs ne se limitent pas à des croyances mais sont plutôt des incorporations d'évaluations fondamentales sur l'existence. L'histoire n'est pas une histoire monumentale politique qui relaterait les

fondations et les déchéances de corps politiques naissants de l'action de grands hommes, mais bien l'histoire des configurations morales portées par des corps qui évaluent. Si Nietzsche intègre la figure du Législateur, alors c'est au corps que sa législation est adressée, puisqu'il est à la fois le sujet et l'objet de la culture et de ses évaluations.

Nietzsche se distingue également des Grecs en ce qu'il ne s'intéresse nullement aux lois des entités nationales. Dans ses écrits tardifs prime le souci de l'avenir de la civilisation européenne, et non celui du sort des États nationaux, sa réflexion politique étant civilisationnelle et non étatique. Les évaluations morales informent les structures politiques, donnant donc aux entités nationales européennes une forte ressemblance. En descendant au niveau des évaluations morales, Nietzsche espère trouver le vrai champ de bataille où le destin de l'Europe se joue. Il ne faut jamais perdre de vue cette perspective générale lorsqu'on réfléchit sur la figure de Législateur dans son œuvre.

La définition la plus simple du Législateur que l'on pourrait donner est : un individu qui donne à un corps politique ses lois fondamentales. On peut donc juger que si un corps politique trouve son unité par des lois que tous reconnaissent, le Législateur est alors réellement l'auteur du corps politique en lui-même. La caractéristique centrale de cette figure est toutefois attachée à son individualité. Le Législateur est un être humain, souvent exceptionnel, et les lois de la cité viennent de lui. Cette idée d'une origine humaine de l'autorité des lois pose par contre problème. Outre la question de savoir ce qui, dans toute œuvre, est sien et ce qui est reçu de la culture, le cas spécifique des lois pose également le problème du matériau. Michel-Ange disait voir la statue dans le bloc de marbre et on peut alors se demander si Michel-Ange était alors vraiment l'auteur de la statue ou s'il ne servait que d'instrument à son dévoilement. On trouve également des exemples de Législateurs dont l'impulsion créatrice semble venir

d'eux. On peut par exemple penser aux deux premières vies illustres dont discute Plutarque, soit Thésée et Romulus.<sup>2</sup> Thésée est le Législateur légendaire d'Athènes, Romulus celui de Rome. Le récit que fait Plutarque de la vie de ces deux hommes montre deux individus ayant des effets profonds sur leur cité par l'unification qu'ils ont permise. Thésée combat des monstres légendaires comme le Minotaure et permet de libérer Athènes de la domination politique de Thèbes, établissant ainsi un nouveau centre politique athénien. Romulus, pour sa part, détermine l'emplacement de Rome et unifie les Romains et les Sabins en un seul peuple. Sans doute que ces deux exemples montrent la formation de peuples à partir de matériaux déjà présents, mais c'est bien, en revanche, par l'action et les décisions de Législateurs que le corps politique vient à être. C'est la grandeur de leurs actions qui donne un poids et une force aux traditions dont ils seraient les initiateurs. À la métaphore de la sculpture, on peut ajouter celle de la peinture : une toile vierge que le grand homme colore et rend vivante. Au final, la question de la « source » de la législation en est une d'interprétation. Même si la Cité n'est ni une sculpture ni une peinture, cette ambiguïté reviendra dans notre recherche parce qu'elle fait partie de la problématique de la figure du Législateur, toujours tendue entre figure créatrice et figure médiatrice. Il en est d'ailleurs de même avec l'absence de Législateur dans une théorie. Celle-ci n'indique pas l'absence de réponses à la question de l'autorité des lois mais bien la recherche d'une réponse dans une autre direction, qui conduit elle-même à des paradoxes et des difficultés.

Cet angle d'approche de la pensée politique de Nietzsche nous semble mériter d'être exploré en profondeur. L'intérêt pour ce que Nietzsche a à dire sur la politique date du tout début de la réception et la littérature secondaire offre des interprétations de l'aspect politique de sa pensée qu'il est important de prendre

---

<sup>2</sup> Plutarque, *Les vies parallèles*, tome 1, Paris, Garnier, 1950, chapitres « Vie de Thésée » et « Vie de Romulus ».

en compte dans une recherche comme la nôtre. Il nous semble que cette réception peut être distinguée en plusieurs catégories. Nous en avons organisé l'analyse en quatre moments et en trois grands thèmes. Pour survoler tout ceci, nous proposons de passer chaque moment en nous concentrant sur les lectures politiques et ce qu'elles peuvent amener à notre recherche.

La première réception de Nietzsche, qui va de la fin du dix-neuvième siècle jusqu'à Heidegger, a tendu vers les lectures apolitiques, privilégiant les interprétations culturelles de ses écrits, dont on excluait ou relativisait les passages liés directement à des questions politiques. On peut penser à des exemples comme le musicien tchèque Mahler ou Richard Strauss, qui connaissaient les œuvres de Nietzsche à travers son association avec Wagner et en faisaient une lecture esthétique et artistique. Toutefois, la réception avait dès ses débuts ce caractère disparate et hétéroclite qui la définit jusqu'à aujourd'hui. On y trouve donc quand même une part, quoique minoritaire, de lectures politiques. Certains prêtent attention à ses pensées théoriques sur la politique, comme par exemple Georg Brandes sur la question de l'aristocratie, mais d'autres sont plus orientés vers l'action politique. Déjà en Russie et en Allemagne, des mouvements socialistes reprennent les appels nietzschéens à l'éducation d'un nouvel homme à venir, ici conçu dans un contexte de révolution prolétarienne. Ce type de lecture existe aussi en Angleterre comme dans le cas de George Bernard Shaw. Il faut également prêter attention à la reprise par l'extrême droite d'éléments de la pensée de Nietzsche, habituellement avec une bonne dose de falsification des textes pour leur permettre de mieux coller avec l'idéologie. La critique des valeurs bourgeoises et la valorisation de la dureté attirent ce type de lectures, souvent biologisant. On arrive à des interprétations idéologiques de Nietzsche comme prophète du fascisme et de la force politique déchaînée en mettant l'accent sur une compréhension étroite de la volonté de

puissance comme volonté de domination. L'aspect critique de la pensée de Nietzsche, qui s'en prend souvent au caractère mou de la démocratie représentative et du christianisme, explique en partie cette reprise d'une même pensée par le socialisme et le fascisme.<sup>3</sup> On trouve également dans cette première période un début de réception philosophique, qui se fait en général par la comparaison entre Nietzsche et des courants philosophiques existants. Scheler, par exemple, le rapproche d'une philosophie de la vie en vogue à l'époque. Malgré ses nombreuses critiques de Schopenhauer, il est également lu dans les cercles schopenhaueriens, par exemple par le philosophe Simmel.

Cette première réception pâlit par contre devant l'important commentaire de Martin Heidegger. Celui-ci annonce la deuxième période de la réception, où l'œuvre de Nietzsche prend une place de plus en plus importante comme objet d'étude philosophique. Heidegger déplaça l'interprétation de Nietzsche en l'élevant au statut de maillon essentiel de l'histoire intellectuelle de l'Occident. Il fait de l'œuvre nietzschéenne l'apogée et la fin de la métaphysique occidentale. De ce fait, il l'éloigna des thèmes que les premières lectures avaient privilégiés. Heidegger voyait dans les lectures politiques de son époque une compréhension très partielle de la pensée nietzschéenne qui conduisait à une utilisation erronée de l'œuvre.<sup>4</sup> Les premières lectures philosophiques lui paraissent par ailleurs ne pas saisir la profonde originalité de la pensée de Nietzsche. Ces deux types de lectures avaient selon lui le défaut de lire Nietzsche à partir de considérations contemporaines, politiques ou philosophiques. Il nous semble par contre qu'Heidegger coupe ainsi trop radicalement Nietzsche des considérations politiques que son œuvre peut contenir. Son insistance sur l'aspect ontologique

---

<sup>33</sup> Nous pensons ici à Bäumler et aux interprétations supportant le militarisme allemand du début du XXème siècle. L'article de Max Whyte offre un bon aperçu de cette tendance sans tomber toutefois dans l'apolitisme de Kauffman. Max Whyte, "The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'", *Journal of Contemporary History*, Vol. 43, No. 2, avril, 2008, pp. 171-194

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, Paris, Gallimard, 1971, page 25.

de la pensée de Nietzsche marquera néanmoins fortement le reste du commentaire. On fera souvent découler la pensée politique et morale de Nietzsche de ses aprioris ontologiques et existentiels. Notre propre recherche reprend en partie cette méthodologie. D'ailleurs, Heidegger n'est pas le seul à cette époque à approcher ainsi la pensée de Nietzsche. Jaspers rejoint également ce type d'approches d'un point de vue existentiel.<sup>5</sup> Il reconnaît l'originalité de Nietzsche, mettant l'accent sur un nouveau type de philosophie qui rejette tout absolu, représentée également par les écrits de Marx et Kierkegaard. Heidegger et Jaspers constituent les premiers pas d'une approche systématique et philosophique de l'ensemble de l'œuvre tout en ayant en commun le rejet d'une lecture immédiatement politique de celle-ci. D'ailleurs, cette lecture apolitique a également servi à tenter de sauver Nietzsche de l'association au nazisme, commune après la Deuxième Guerre mondiale. On la trouve par exemple chez des traducteurs importants comme Walter Kaufmann, qui essaye de présenter un Nietzsche humaniste libéral dont l'hostilité à la démocratie serait surfaite.<sup>6</sup> Si cette lecture tend à exagérer l'apolitisme de Nietzsche, elle a également eu l'effet positif de rendre la lecture de l'œuvre moins suspecte.

Au final, les réceptions culturelles et philosophiques de ces deux premières périodes contiennent des éléments intéressants mais comportent, à notre sens, deux problèmes majeurs. Premièrement, l'exclusion ou l'appropriation partisane plus ou moins systématique des éléments politiques de la pensée de Nietzsche conduit à une mécompréhension de ses thèses. Nietzsche lui-même met en garde contre les lecteurs qui utilisent les livres pour y trouver ce dont ils ont besoin, brûlant le reste, comme des soldats en campagne. Exclure ses considérations politiques inconfortables revient à faire un tel tri, cherchant à façonner un

---

<sup>5</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.

<sup>6</sup> Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1975, (552 pages).

Nietzsche différent de celui que nous trouvons dans les livres publiés. Le deuxième problème de cette approche, à notre sens, est l'utilisation d'un concept de politique trop restreint. Nous avons déjà dit qu'on comprenait généralement aujourd'hui par politique un domaine assez étroit de relations humaines, structurées par le cadre d'un État souverain. Or, Nietzsche le dit lui-même, elle a longtemps été considérée comme une activité beaucoup plus englobante que la gouverne d'un territoire et d'une population. L'analyse de cette distinction fait partie de notre élaboration d'une lecture politique de Nietzsche. Nous y reviendrons dans notre premier chapitre.

Nous centrerons la troisième réception autour des auteurs français de la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, pour qui Nietzsche devient une référence majeure. Les trois grands noms de cette réception sont Michel Foucault, Gilles Deleuze et Jacques Derrida. Nous nous concentrerons sur les deux premiers auteurs pour parler de la réception politique de Nietzsche. Ils abordent celui-ci de façon complexe et subtile. Ils ne ramènent pas Nietzsche à l'autre extrême qui serait de tenter d'en faire un auteur strictement politique au sens moderne du terme. Une théorie comme celle des relations de pouvoir ou des épistémès de Foucault atteste de l'influence nietzschéenne nuancée sur sa pensée.<sup>7</sup> Il faut mentionner que la relation explicite de Foucault à Nietzsche peut paraître ambiguë, puisqu'elle semble évoluer avec sa propre pensée. Deleuze pour sa part voit chez Nietzsche une révolution philosophique dans son inclusion des concepts de valeurs et de sens.<sup>8</sup> Leurs lectures de Nietzsche sont également mêlées à d'autres influences, comme celles de Spinoza, Marx ou Althusser. Elles s'appuient fortement sur le potentiel critique de la pensée nietzschéenne, parfois même dans des sens qui ne lui sont pas propres. Cette troisième réception montre une sophistication qui était absente dans la première réception. Il nous

---

<sup>7</sup> Foucault, Michel, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de Poche, 2000.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.



semble que le contexte politique explique en partie ce changement d'approche de la pensée de Nietzsche. L'expérience de la deuxième guerre mondiale et les questions philosophiques et politiques posées par le chambardement des traditions occidentales crée un besoin d'analyses plus fondamentales. Une œuvre comme celle de Foucault aborde la question du pouvoir lui-même et l'imbrication des structures politiques et sociales dans la création d'une discipline généralisée. De la même façon, Deleuze inclut Nietzsche dans une réflexion plus générale sur les fondements même de la culture et de la philosophie occidentale. Si les deux auteurs peuvent nous éclairer sur la pensée de Nietzsche, il faut quand même reconnaître que ni la fondation, ni le Législateur ne font partie de leurs thèmes. En fait, il nous semble que l'emphase mise sur le potentiel critique de la pensée nietzschéenne pousse les deux auteurs dans une direction opposée qui rejette toute donation de forme. Or, nous avons l'intention de fouiller la pensée de Nietzsche dans l'optique de la question de la fondation. Malgré l'utilité que Foucault ou Deleuze peuvent avoir pour notre propos, nous devons garder en tête cette différence fondamentale dans l'approche prise avec l'œuvre.

Le quatrième moment nous est contemporain, sa direction et ses questions sont encore des enjeux ouverts. Malgré ceci et malgré l'influence des lectures antérieures, ce quatrième moment a ses propres questions et son propre projet dans la compréhension de l'œuvre nietzschéenne. Un auteur français, Éric Blondel, retient d'abord notre attention. Il se concentre sur la culture comme idéal nietzschéen.<sup>9</sup> Pour Blondel, cette culture représente un texte immanent à une société qu'il est possible de lire et d'interpréter. Nous avons déjà parlé de la culture dans notre introduction au thème du Législateur, et particulièrement de sa relation avec le corps comme sujet et objet de celle-ci. Blondel partage cette

---

<sup>9</sup> Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, Harmattan, 2007.

conception. Il voit la généalogie critique de Nietzsche comme une telle lecture qui tente de reconstruire les perspectives en lutte qui forment les évaluations morales. La philosophie de Nietzsche est donc une philologie culturelle et les valeurs constituent le texte à déchiffrer. Blondel offre une analyse du rôle du corps où celui-ci devient, selon Nietzsche, ce qui porte et contient la culture comme interprétation supra-individuelle. La culture est une série d'évaluations et d'interprétations qui se transmettent entre les individus et crée un monde commun en déterminant les évaluations qui seront jugés correctes.

Didier Franck s'intéresse lui aussi au corps mais porte son attention sur les configurations changeantes de la relation de la morale au corps.<sup>10</sup> Ainsi, Franck explique que si on prend sérieusement la thèse de Nietzsche selon laquelle les morales sont des symptômes de certaines formes de vie qui cherchent à dominer, le corps comme concept, mais aussi comme moment premier de la relation au monde, devient à la fois dépendant et porteur de nos valeurs. Lorsque le christianisme s'épuise dans l'Histoire et que Dieu meurt, ce n'est pas seulement notre culture qui se trouve à flotter dans le vide mais notre corps même. Franck prend au sérieux le problème de la mort du christianisme, car, à travers elle, c'est en fait une configuration du corps comme possibilité de résurrection qui disparaît. Puisque toute la civilisation chrétienne avait été construite sur cette promesse de vie, la mort du Dieu qui fait revivre les corps est en fait un problème politique en ce que la récompense était nécessairement attachée à une législation.

Blondel et Franck approfondissent d'une manière qui nous paraît convaincante ce qu'on pourrait appeler l'ontologie de Nietzsche. Nous aurions pu utiliser d'autres auteurs pour le faire mais, à notre avis, ces deux auteurs offrent des exégèses et des commentaires subtils et profonds de l'œuvre de Nietzsche tout

---

<sup>10</sup> Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

en évitant de lui coller un projet qui lui est extérieur.<sup>11</sup> Par contre, si Blondel et Franck présentent ce qui nous semble être une lecture convaincante de Nietzsche, il y manque encore un lien entre sa philosophie fondamentale, en particulier son ontologie, et les questions politiques qui lui viennent de la tradition. La réévaluation des valeurs qui doit suivre la mort de Dieu et les questions de culture sont à notre avis des questions politiques, aspect dont ces deux auteurs traitent très peu.

Cette lacune sera comblée par l'apport d'auteurs qui ont directement posé la question du rapport de Nietzsche à la figure du Législateur. Yannis Constantinidès a écrit à cet égard des textes précis et éclairants sur le rapport de Nietzsche à Platon.<sup>12</sup> La question du Législateur y prend une place centrale et y est liée à la question plus large de la culture et de la civilisation. Nous nous appuierons par ailleurs largement sur un dernier auteur contemporain, Laurence Lampert, dont l'approche se réclame de la tradition straussienne.<sup>13</sup> Il est l'auteur dont le propos se rapproche le plus de notre propre terrain d'interprétation. En particulier, dans *Nietzsche's Teaching*, il montre que la philosophie de Nietzsche doit être lue comme une législation, non seulement de l'intérieur dans ce qui est dit mais également dans la méthode et le style. La pensée de Nietzsche serait une tentative de sauver la philosophie, que mettrait à mal la culture démocratique moderne, par une refondation civilisationnelle. Cette idée rappelle bien sûr la pensée de Strauss lui-même pour qui la

---

<sup>11</sup> Il existe d'ailleurs un autre type de commentaire que nous n'aborderons pas qui prend Nietzsche pour discuter de thèmes politiques contemporains. Un exemple pourrait être Lawrence Hatab qui utilise Nietzsche pour défendre une conception non-égalitaire de la démocratie. Le propos de notre recherche cherche quelque chose de plus fondamental dans la pensée de Nietzsche. Lawrence Hatab, "Prospects for a Democratic Agon : Why We Can Still Be Nietzscheans », *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol.24(1), 2002, pp.132-147.

<sup>12</sup> Yannis Constantinidès, « Les législateurs de l'avenir, l'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche » dans *Cahiers de l'Herne Nietzsche*, numéro 73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, pages 199-223.

<sup>13</sup> Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching*, New Haven, Yale University Press, 1986.

démocratie est à la fois le lieu de la philosophie et une menace pour son exercice. Elle rappelle également la tripartition de la culture que Strauss propose, entre politique, religion et philosophique. La philosophie nietzschéenne serait une réévaluation de la place de ces sphères culturelles qui aurait comme objectif de placer la philosophie au sommet. Nous garderons cette interprétation en tête, tout en gardant une certaine distance. Elle apporte quelque chose d'intéressant mais qui ne dit pas tout sur les moments forts de la pensée de Nietzsche.

Ce survol de grandes tendances du commentaire nietzschéen nous semble montrer que notre perspective peut offrir quelque chose de neuf par la confrontation entre la pensée de Nietzsche et la tradition de la pensée politique. La réévaluation des valeurs, comme moment fondateur dans la pensée de Nietzsche, a souvent pris des tons de volontarisme ou de mysticisme. L'utilisation d'une approche plus politique peut nous aider non seulement à comprendre ces erreurs mais aussi à les démêler. Nous réintégrerons néanmoins plusieurs éléments des auteurs mentionnés jusqu'ici, puisqu'ils demeurent pour nous d'importants médiateurs pour ouvrir et questionner l'œuvre de Nietzsche.

Une telle approche demande une certaine prudence méthodologique. En tentant de lire Nietzsche de façon politique, il faut éviter de mutiler le texte en ignorant les parties plus choquantes de l'œuvre, par exemple ses critiques anti-démocratiques. Il faut prendre ces passages et tenter de comprendre leur logique dans l'œuvre, à qui et à quoi ils répondent. Le commentaire sur Nietzsche a souvent été pris dans une tentative de déterminer « ce que croyait vraiment Nietzsche » à partir d'une lecture au premier degré. L'emphasis sur ce que l'auteur voit comme étant la vérité est en soi contraire à l'esprit de la philosophie de Nietzsche, toujours perspectiviste. Les vérités présentées par Nietzsche prennent souvent la forme d'un dédoublement parodique d'un sens commun. C'est ce dédoublement qui porte une valeur philosophique et non les

éléments qui se trouvent opposés. Ce dédoublement sert à exposer de nouvelles interprétations sur un sujet ou à faire voir la fausseté ou la contingence de l'interprétation commune. Ce dédoublement se retrouve également dans le niveau d'interprétation qu'il faut donner aux déclarations sur la politique.

Une perspective différente demande une méthode et une structure qui permettent de bien faire ressortir le sujet choisi. Il nous semble qu'aborder une lecture politique de Nietzsche par la figure du Législateur est une voie très riche, où beaucoup reste encore à explorer. Par contre, pour dégager la pleine originalité de l'approche, il faut aussi éclairer l'œuvre de Nietzsche à partir de l'idée inverse, soit la possible relativisation de la figure du Législateur. Sans cette comparaison, nous nous trouverions limité à une exégèse essentiellement explicative de l'œuvre qui tenterait de recenser les figures du Législateur chez Nietzsche. Cette limite serait double. Premièrement, elle ne rendrait pas compte de la complexité d'une telle figure et du côté problématique de son inclusion dans toute théorie. Il est légitime de se demander, par exemple, comment un Législateur peut en venir à déterminer tout le système politique d'un corps politique. La réponse à une telle question n'est ni évidente, ni simple. Deuxièmement, une recension des formes du Législateur chez Nietzsche obscurcirait toutes les instances où ce sont des processus culturels et civilisationnels qui servent de catégories explicatives. Nous trouvons là un des points centraux de notre recherche. Le Législateur n'est qu'une des possibilités théoriques pour répondre à la question de l'autorité des lois et il existe conséquemment des théories dans lesquelles la réponse à cette question se trouve ailleurs, comme cela est peut-être le cas pour Nietzsche. Nous traiterons donc d'autres auteurs de pensée politique pour faire ressortir la réponse qu'ils donnent à la question du fondement des lois. La comparaison de ces réponses avec celles de Nietzsche a l'avantage de permettre l'intégration de ce dernier

dans la tradition de la philosophie politique occidentale autour d'un des questionnements centraux de celle-ci.

Nous commencerons par un chapitre qui se concentrera sur les grands concepts de l'œuvre de Nietzsche. Il s'agira alors de montrer à la fois en quoi la fondation est un problème central dans sa pensée, mais également en quoi elle est source d'ambiguïté et de glissements. Une telle approche se heurte à l'absence de références claires à la fondation, c'est pourquoi il faut donc interroger les concepts. Il faut non seulement mettre la table en exposant les grandes orientations de l'ontologie nietzschéenne mais également éclaircir le lien entre celles-ci et la question de la fondation. Ceci nous permet de recentrer la question du Législateur sur le terrain de Nietzsche. C'est à partir de ce recentrage que nous tenterons de montrer à la fois que toute l'œuvre de Nietzsche est traversée par la problématique de la fondation dans une perspective de changements culturels et moraux mais aussi que recentrage dépasse à la fois les catégories des pensées politiques antique et moderne. C'est tout naturellement dans ce chapitre que la confrontation avec les analyses de l'ontologie nietzschéenne proposées par le commentaire sera la plus étoffée.

Notre deuxième chapitre changera de perspective. Une interrogation sur des concepts de science politique aussi centraux que la fondation et le Législateur ne peut trouver tout son sens sans une comparaison avec d'autres auteurs qui font appel à ces mêmes concepts. Cette comparaison permet également de délimiter un champ de réponses possibles à notre question centrale. Les auteurs présentés dans ce chapitre répondent à la question de l'autorité des lois de diverses façons que nous avons concentrées dans deux grandes catégories dont nous avons déjà donné les traits généraux. Nous avons des auteurs qui utilisent la figure du Législateur pour expliquer l'origine et le fondement des lois alors que d'autres préfèrent faire référence à des entités extérieures comme la nature ou Dieu. Ce

chapitre cherchera à donner des assises théoriques solides au concept de Législateur, en l'étoffant avec des réflexions philosophiques classiques, mais également à problématiser la question même de la législation. On pourra alors voir en quoi Nietzsche continue cette tradition, et en quoi il s'en détache.

Le dernier chapitre opérera la synthèse des deux premiers. Après avoir posé le problème de l'origine et de l'autorité des lois chez Nietzsche et avoir vu comment d'autres auteurs y répondent, il s'agira alors de comprendre la place et l'importance du Législateur dans sa pensée. Cette figure évolue dans l'œuvre et nous interrogerons la signification de ces évolutions. C'est ici que pourront se déployer tous les acquis théoriques de nos deux premiers chapitres. Il nous semble que cette structure nous permettra finalement de dire quelque chose de neuf sur le projet de la réévaluation des valeurs conçu comme projet politique au sens large, ainsi que sur la pensée politique de Nietzsche en général.

# CHAPITRE I : LA QUESTION DE LA FONDATION DANS LA PENSÉE DE NIETZSCHE

## 1.1 Introduction

Ce chapitre vise à donner un survol des grandes lignes de la pensée de Nietzsche. Pour cela, nous l'avons divisé en 6 grandes parties. La première cherche à situer Nietzsche dans la tradition de pensée politique occidentale, en montrant son lien mais aussi sa distance avec la pensée classique, pour laquelle la politique intègre les enjeux moraux et les mœurs. Notre deuxième section approfondit cette question en présentant la critique nietzschéenne de la moralité, idée centrale de l'œuvre. Les quatre dernières sections s'attardent sur les notions centrales de la pensée de Nietzsche : volonté de puissance, mort de Dieu, Surhumain et l'Éternel Retour. Il s'agit à chaque fois d'éclairer le sens de ces concepts et de voir, en creux ou explicitement, le rapport qu'ils ont avec une réflexion sur les fondements du politique, sur la Loi et sur la figure du Législateur.

## 1.2 Nietzsche dans la tradition de pensée politique occidentale

Comme nous l'avons dit dans notre introduction générale, la pensée politique peut être divisée en courants et en tendances que nous réunirons sous deux catégories générales : la science politique antique et moderne. Une partie importante de notre recherche consiste à lier Nietzsche à ce que nous appelons la conception antique de la politique. Celle-ci contraste avec une conception moderne plus axée sur l'État et ses structures, plus centrée sur la politique comme quelque chose qui se déploie dans des structures gouvernementales. Nous présenterons donc d'abord les grandes lignes de cette distinction.



Nous parlons ici des grandes tendances dans ces types d'approches, laissant place à toutes sortes de nuances dépendamment des auteurs. Si la dénomination des approches donne l'impression d'une évolution linéaire de l'ancien au moderne, la transition d'une approche à l'autre est en réalité très complexe. Il existe des auteurs chez qui les deux approches coexistent, par exemple dans les écrits de Machiavel et de Rousseau où on trouve déjà un intérêt plus grand pour la politique comme gouvernement et pour l'État comme structure qui encadre ce gouvernement, tout en conservant l'importance accordées aux mœurs. On peut même trouver ce genre de coexistence dans des auteurs beaucoup plus anciens, comme Polybe par exemple. En revanche, un auteur comme Hobbes, qui relativise les mœurs et la morale pour se concentrer sur l'autorité comme principe d'ordre dans une société, précède Rousseau. Notre hypothèse est que la pensée politique de Nietzsche peut être lue dans l'optique de la conception antique, quoiqu'il fasse également référence à des problèmes de science politique moderne, par exemple la presse ou le militarisme allemand.

Lorsqu'il s'agit de comparer la science politique antique et moderne, le premier obstacle est la définition même de la politique et du champ dans lequel elle se déploie. Les Modernes reconnaissent généralement l'État comme le lieu de la politique, une entité séparée qui s'occupe de la gouvernance d'un territoire et de sa population. L'expérience politique moderne est liée à des systèmes représentatifs qui délestent les citoyens de l'activité politique quotidienne, qui devient elle-même souvent administrative. En revanche, il est parfois dit que les Grecs ne connaissaient pas l'État, malgré l'importance marquée qu'ils accordaient à la politique comme activité humaine. La science politique antique ratisse beaucoup plus large, portant le regard sur les mœurs comme faisant partie de ce qui constitue le vivre-ensemble d'une communauté et de ce qui sert d'assise à l'activité politique et sa structure. Notre conception moderne de la

politique est tellement liée à notre compréhension de l'État qu'il peut nous sembler difficile de reconstruire une conception antique de la politique qui ne soit pas influencée par nos conceptions. En particulier, il est tentant d'imaginer une naïveté antique incapable de voir ce qui nous apparaît si évident, ou encore de supposer la primitivité d'une société qui n'aurait pas encore atteint la forme politique naturelle que serait l'État. La Cité antique se concevait comme le lieu de la politique et référait à l'organisation collective des corps politiques conçu comme des tous. Ce dernier point nous montre une différence importante entre les deux conceptions. C'est dans ce qui est catégorisé comme politique qu'elles diffèrent. La notion même d'État repose sur une distinction entre la structure politique et la société civile qui la supporte, créant une distinction entre politique et social qui aurait été anachronique pour les penseurs antiques. La Cité comme espace politique représenterait alors une idée plus holiste de la politique où la société est un tout.

Il faut tout de même mettre un bémol à une caractérisation aussi générale. Nous n'avons que les écrits qui ont survécu pour savoir ce que les Grecs pensaient vraiment de la politique. Nous donnons par ailleurs un poids immense aux écrits athéniens lorsque nous nous appuyons sur les grands auteurs de la tradition philosophique. De manière générale, l'histoire grecque a été écrite par les classes supérieures, ayant accès à l'éducation et au temps libre pour écrire et penser. Ces classes auraient été plus concernées par la politique, particulièrement dans les cités non-démocratiques où leur pouvoir était plus grand. La même chose peut être dite des Romains. Les grands auteurs romains, comme par exemple Cicéron, lui-même sénateur, partageaient le préjugé que l'intérêt de la cité et celui des classes supérieures coïncidaient.<sup>14</sup> Si donc les Anciens ne connaissaient

---

<sup>14</sup> Ce n'est pas pour dire qu'une histoire écrite par les Grecs pauvres ou les plébéiens romains aurait été plus pure ou objective. L'idée que les plus opprimés, libre des intérêts générés par le

vraisemblablement pas l'État comme concept politique, il faut quand même garder à l'esprit que ce que nous pouvons appeler conception grecque ou antique du politique reste une construction partielle de ce qu'a vraiment pu penser un Grec ordinaire du 4<sup>ème</sup> siècle avant J-C. Malheureusement, sans source écrite, rien ne peut venir nous informer sur cette question et nous devons donc nous rabattre sur les grands auteurs et les écrits qui ont survécu. Lorsque nous discutons de science politique antique, nous référons donc à ces écrits.

Les premiers auteurs qui viennent à l'esprit pour la pensée politique de l'Antiquité grecque sont évidemment Platon et Aristote. Chez Platon, les réflexions sur le politique sont moins intéressées par l'activité politique comme telle que par les effets associés à chaque régime. La notion d'efficacité politique est secondaire. Les effets qui intéressent Platon sont moraux et son attention se porte particulièrement sur le type d'individus produit par la configuration d'une Cité. Une partie majeure de la critique platonicienne de la démocratie est justement que celle-ci produit des individus sans contrôle sur eux-mêmes. Ce que la démocratie produit comme individus est le miroir de ce qu'elle fait pour la cité au complet, ainsi une cité démocratique est mouvante et mélange de façon bigarrée des opinions très diverses. Platon représente une forme typique de la science politique antique, que nous pourrions nommer « politique morale ». Tous les auteurs antiques ne partagent pas, bien sûr, ses prémisses ou ses conclusions. Aristote, par exemple, présente une méthodologie plus empirique et ne reprend pas tous les aspects de la politique morale de Platon. Il recense, discute et compare plusieurs des grandes constitutions grecques de son temps pour en faire une typologie des causes du changement des régimes.

---

pouvoir, voient plus clairement les événements est une idée à abandonner. À tout le moins, c'est une idée difficile à défendre dans une thèse sur Nietzsche.

Nous ne pouvons parler de la science politique sans mentionner une de ses catégories importantes que nous nommerons la « science politique chrétienne ». Nous mettons tout cela entre guillemets parce que cette science politique n'est en fait pas vraiment une science du politique, ni une tentative de comprendre le politique. Comme la philosophie politique grecque, elle n'est pas monolithique. La politique, comme activité du monde ici-bas, est toujours considérée comme activité nécessaire mais dotée d'une dignité moins grande. La politique devient quelque chose de nécessaire pour que puisse exister les conditions qui permettent la contemplation et les bonnes actions. Plutôt que d'être une tentative de comprendre la politique, la politique chrétienne est plutôt une façon de concevoir le politique dans une ontologie qui lui donne une place secondaire. En cela, la politique chrétienne est une politique morale, rappelant celle de Platon.

Avant de passer à la science politique moderne, nous attirons l'attention sur la place de la vérité chez les trois auteurs mentionnés ici. Dans les trois cas, la politique est en relation avec la vérité, quoique cette relation soit souvent tendue. Cette vérité structure la place de la politique de la société. Celle-ci doit correspondre à un ordre moral ou naturel donné auquel l'humain participe. Platon, par exemple, naturalise les classes sociales et montre en quoi la société n'est qu'un palier d'équivalence : les vertus de l'individu sont reflétées dans celles de la société qui elle-même doit correspondre à l'ordre rationnel du monde. Les désirs bas doivent être dominés par la raison comme le peuple doit être dirigé par les sages, sans quoi la cité et l'individu se retrouvent constamment en crise. Il y a non seulement équivalence mais également interdépendance, un bon régime ne peut survivre avec des citoyens dont l'âme n'est pas en ordre. Inversement, un régime corrompu produit des individus corrompus qui ne peuvent vivre dans un corps politique sain. La valeur d'un

régime politique dépend de sa proximité avec l'ordre du monde chez Platon mais aussi chez Augustin. La politique renvoie toujours à une transcendance qui la détermine et lui donne sa forme et son but. C'est cette référence qui permet la critique des régimes politiques.

La science politique moderne met plutôt l'emphasis sur l'État comme structure politique privilégiée, à travers laquelle on gouverne un peuple et un territoire. Cet État est à la fois dépendant et indépendant du gouvernement, en ce qu'il est constitué de structures bureaucratiques qui sont à la fois sous son contrôle mais qui lui survivent. Aujourd'hui, cette forme étatique est directement liée à l'idée même de pays indépendants. Cette emphase découle d'une modification des régimes politiques après la sortie du Moyen-Âge, particulièrement avec le traité de Westphalie. Ce traité qui marque la fin de plusieurs guerres importantes au dix-septième siècle a concrétisé dans les faits l'idée que le gouvernement d'un pays a souveraineté sur ses terres et ceux qui y habitent.<sup>15</sup> Le traité prépare le passage de l'Europe à des formes étatiques plus structurées et plus bureaucratiques en liant territoire, population et gouvernement. Il s'inscrit donc dans le développement de l'auto-détermination nationale. Bien que ceci ne constitue pas un État comme tel, c'est la base et les principes qui permettront à celui-ci de s'ériger par la suite.

La science politique moderne s'intéresse à l'État puisque celui-ci constitue l'entité qui reçoit la légitimité pour gouverner dans les sociétés modernes. Les premiers auteurs de cette science politique moderne vivaient par contre à des époques où l'État n'était pas complètement assuré. Machiavel, souvent considéré comme le premier penseur politique moderne, parle de corruption de l'État et

---

<sup>15</sup> Il faut également rappeler que ce traité n'est pas une rupture claire dans l'histoire politique européenne. La première déclaration du traité veut que le prince détermine la religion (chrétienne) de son État mais que ceux appartenant à d'autres dénominations qui y habitent peuvent tout de même pratiquer sans discrimination. Le traité est une étape, il n'est pas la réalisation de l'État moderne en un coup.

des moyens pour le défendre et le faire durer. La liberté du peuple est l'objectif de l'État, son bon fonctionnement assure donc l'auto-détermination des citoyens ainsi que la durée de l'État même. Par contre, ce qui constitue la participation à la vie politique est encore présenté dans des termes anciens chez Machiavel. Il parle de vertus et de corruption morale, voyant dans un peuple décadent la cause principale de la chute des États. Machiavel met également l'emphasis sur le rôle des grands hommes en politique, à l'instar des grandes figures de Rome. Il présente aussi le succès politique comme le résultat de vertus personnelles, comme la célèbre *Virtu*. Les débuts de la science politique moderne sont donc encore très proches des questions antiques et de leurs terminologies.

Chez Hobbes, la rupture est beaucoup plus prononcée. Hobbes s'intéresse aux conditions qui permettent une certaine pérennité de l'État dans un contexte de guerre de tous contre tous. Il s'appuie sur un concept clé de la politique moderne, le contrat. Chaque individu transfère ses droits de se défendre à une entité centrale qui s'occupera de garder la paix et protéger les individus, mais qui ne sera pas elle-même contractante. L'État n'est donc pas le lieu de la politique entendue comme l'activité où les individus déterminent les actions de la communauté, on pourrait même affirmer que l'État hobbesien est apolitique dans ce sens. Le contrat hobbesien renvoie tous les citoyens chez eux, libres de vivre une vie paisible et sans dangers comme sujets privés. Ceci constitue un point essentiel de différence avec Rousseau, pour qui l'État doit également agir comme lieu de l'expression de la liberté politique. Chez Rousseau aussi, l'État commence avec un contrat mais à partir d'un état de nature dégradé, déjà régit par une première socialisation et déjà traversé par des inégalités et des conflits. L'objectif de Rousseau est de refonder la politique sur un nouveau contrat social qui se débarrasse des tares du premier contrat. Ce nouveau contrat ne se fait pas entre chaque citoyen mais plutôt entre tous les citoyens ensemble pris comme

un ensemble. Le contrat social ne lie donc pas deux entités séparées mais plutôt une entité avec elle-même qui se crée du même coup. Le contrat social est l'acte de naissance du peuple à partir d'individus séparés qui ne constituent pas encore un corps politique. Le peuple est sui generis.

La référence généralisée au contrat social comme source de légitimité politique est donc proprement moderne.<sup>16</sup> Pour les Grecs, l'humain est un animal social qui vit naturellement en communauté, conception à laquelle s'opposera Rousseau, pour qui l'état naturel de l'homme est la solitude quasi-animale de l'individu de l'état de nature, où il dispose donc de lui-même. La question de la valeur d'un régime s'intéresse aux résultats d'une forme de vie politique, ce qui prend déjà comme a priori que la vie en communauté elle-même est évidente. Les conceptions politiques modernes dominantes s'efforcent toujours de démontrer ce qui attache les individus un à l'autre pour former des corps politiques et la rationalité qui les empêche de retourner à un état naturel, qui semble ainsi être l'a priori de l'existence humaine. Le contrat, comme forme d'entente consensuelle, constitue le fondement théorique de l'État moderne. Il peut être vu comme son mythe fondateur puisqu'il n'y a évidemment eu aucun événement historique où le peuple aurait accepté un tel contrat et, même si c'était le cas, on pourrait penser que le lien hypothétique du contrat serait constamment à refaire pour chaque génération. De la même façon que les mythes religieux structurent la vision du monde, le contrat social sert de mythe fondateur pour les démocraties libérales. Aujourd'hui, le mythe du contrat soutient la démocratie représentative qui constitue une partie centrale des États démocratiques modernes.

---

<sup>16</sup> Les sophistes avaient déjà exploré l'idée du contrat social, que les corps politiques étaient construits sur des ententes libres entre les individus. À notre connaissance, l'idée était matière à débat mais n'informait pas la vie politique des cités grecques de la même façon qu'elle sert de fondation théorique aux régimes modernes. Voir Simone Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions Université d'Ottawa, 1985.

Ainsi, la théorie du contrat social remplit la fonction que jouait la vérité comme idéal central de la science politique antique, comme fondement pour l'analyse et la critique des régimes politiques. La condition moderne en est une de pluralité des vérités, comparée à la situation culturellement homogène, mais socialement divisée, des cultures anciennes. La religion chrétienne ayant perdu son caractère unique et englobant après la Réforme, elle ne pouvait plus offrir de support à une politique basée sur sa révélation. Il nous semble que le contrat remplace donc l'ancienne unité traditionnelle qui s'exprimait par les mœurs mais en modifiant la nature même de cette unité. Le contrat remplace cette vérité en déplaçant la légitimité politique vers une association libre d'individus, car on passe d'une entente culturelle sur le monde et le sens de la vie politique à une structure légale qui détermine les droits et devoirs de chacun comme citoyen. La politique est rendue immanente et neutre pour permettre le regroupement de citoyens de différents groupes ethniques ou religieux. L'émancipation moderne est plutôt négative, dans le sens d'Isaiah Berlin, une émancipation qui libère de contraintes sur la vie individuelle, sans jugement sur son contenu.<sup>17</sup> Le contrat protège la sécurité ou la liberté des citoyens mais ne donne pas de buts positifs à l'activité politique et au corps politique. Puisque la vérité ou le salut est nécessairement multiple dans la modernité, ce n'est pas l'État qui détermine comment ceux-ci doivent être cherchés. Le saut entre le contrat social et un État représentatif bureaucratique n'est pas si long. Ce saut est visible chez Rousseau qui maintient encore les deux idées : la coexistence est fondée dans la Volonté générale qui veut que l'État représente les intérêts communs des citoyens, que ceux-ci en soient conscients ou non. Il y a déjà une assimilation de la volonté à la recherche de l'intérêt et l'État acquiert ainsi une volonté parce qu'il devient le

---

<sup>17</sup> Le début du XXIème siècle nous apprend que cette émancipation est toujours sujette à des détours, particulièrement dans des situations de sécurité incertaines. L'idéal d'une société ou d'une culture n'est jamais assuré, toujours retravaillé et réinterprété dans le contexte politique d'une époque.



lieu de l'universalisation des intérêts de tous en ce qu'ils sont une communauté et non une addition d'individus. En voulant une liberté face à l'oppression, Rousseau finit quand même par donner un idéal positif qui serait déterminé par cette volonté générale qui est tous et personne à la fois, ce qui serait un autre indice de ce moment de transition que Rousseau incarne. Nous avons dit qu'Hobbes nous semble être le vrai début de la science politique moderne et nous pouvons le voir sur cette question. Hobbes réduit l'intérêt à la sécurité. Tous les citoyens veulent être en sécurité et donc l'intérêt universel que l'État représente est collectif et individuel à la fois.

Le passage généralisé quoique inégal à des États gestionnaires dotés de systèmes représentatifs démocratiques en Europe est contemporain de la dernière phase de la science politique moderne, détachée de ses origines philosophiques. Cette phase se rapproche plutôt de la science que de la philosophie, comportant une partie quantitative et un intérêt centré sur la politique comme gouvernance plutôt que comme lieu d'une certaine réalisation humaine. L'État produit une quantité gigantesque de données sur l'existence humaine, sous formes de statistiques, de recensements, de sondages d'opinion, de rapports économiques, de résultats d'élections, etc. Ces données brutes sont régulièrement collectées à des fins administratives, ce qui permet indirectement leur analyse à des fins théoriques. Une telle approche aurait été impossible dans le passé car, même si les recensements ne sont pas nouveaux, leur fréquence, leur précision et le large éventail des types de données recueillies dans l'État moderne sont un énorme atout pour comprendre des populations. Ces nouvelles méthodes d'analyse quantitative ont permis un désenchantement de la politique car là où l'on croyait voir un champ où l'activité humaine produisait de l'imprévisible, les données ont montré des régularités et des tendances stables. Elles ont également montré la limite de ce que l'on appelait mœurs, ces

différences entre les peuples de par leurs histoires particulières. L'expérience moderne montre que les traditions et les structures sociales qui leur étaient attachées tombent facilement devant la production et la consommation industrielle moderne, elle-même attachée à une certaine forme étatique.

Notre tentative de lier Nietzsche à la science politique antique nous semble évident après ce travail de définition. Il est particulièrement loin de la phase quantitative de la science politique, ne mentionnant jamais de données ou de chiffres pour ses conclusions. Les grandes statistiques recouvrent et obscurcissent une richesse d'expériences humaines qui sont le centre de la réflexion de Nietzsche. Celui-ci utilise des grandes figures intellectuelles et culturelles pour dire quelque chose sur une époque, plutôt que d'utiliser des statistiques pour parler largement de tout le monde. Il oppose ces grandes figures à ce qu'il nomme l'homme du troupeau, la masse d'individus toujours présente et constituée par les instincts grégaires et bas. Cette masse-troupeau n'est pas une simple dérision des gens ordinaires, elle a un lien direct avec la critique nietzschéenne de la modernité médiocre. Il aurait probablement critiqué les statistiques modernes comme étant de nature démocratique, travaillant à aplanir l'expérience humaine dans une série de chiffres et de données s'appliquant à tous. Les statistiques appartiennent à une culture où les individus deviennent indifférenciés. La réflexion de Nietzsche est centrée sur la morale, les croyances et les évaluations d'une société et leurs expressions. Cette réflexion ne s'intéresse pas de savoir, par exemple, combien de gens ont été chrétiens mais comment ce christianisme est apparu, qui le sous-tend, de quelle façon il a été vécu, quels effets il produit, et ce que son existence nous apprend sur la condition humaine. Ceci s'applique également à la politique, souvent traitée par Nietzsche comme élément secondaire dans l'analyse culturelle et morale. Comme Platon, Nietzsche considère que l'activité politique est

structurée par la société et sa morale. Elle ne représente pas une fin en soi, la politique doit servir d'autres objectifs. Ceci est clair dans le cas de la montée du militarisme allemand après la guerre franco-prussienne. Après avoir été enthousiasmé par celle-ci, allant jusqu'à y participer, le jeune Nietzsche avait jugé que les énergies de l'Allemagne étaient gaspillées dans des entreprises militaires au détriment du développement culturel.<sup>18</sup> Il opposait alors l'Allemagne à la France, pays qui assurait son influence sur l'Europe par sa culture supérieure malgré la cuisante défaite de 1871. Les pays qui prennent de l'expansion géopolitique le font toujours au prix de quelque chose. Lorsque la culture souffre du militarisme de la société, les victoires militaires deviennent vides de sens et relèvent plutôt de la barbarie. Les politiques internes et externes des pays ont donc des implications morales fortes qui ne sont pas discutées et n'apparaissent jamais dans les journaux. Le Nietzsche de la dernière période appelle ce point de vue supérieur la « Grande politique », une sorte de lutte entre différentes moralités, différentes valeurs, différentes cultures. Elle englobe et dépasse la « petite » politique, celle qui se fait dans le cadre de l'État. Il nous semble que cette approche est donc plus proprement antique dans le sens que nous avons précédemment défini. Malgré sa division en cités, les Grecs se percevaient comme étant liés entre eux par des liens culturels qui dépassaient les divisions politiques. Nietzsche semble souvent partager cette idée, à une échelle continentale.

---

<sup>18</sup> Dans *Ecce Homo*, Nietzsche l'exprime ainsi : « Les quatre *Considérations inactuelles* sont absolument belliqueuses. Elles démontrent que je n'étais pas un « doux rêveur », que je prends plaisir à tirer l'épée, - peut-être aussi que je suis doué d'une dangereuse habileté du poignet. La première attaque (1873) fut dirigée contre la culture allemande que je considérais alors déjà avec un mépris sans ménagements. Pour moi elle était dépourvue de signification, de substance et de but. Elle ne représentait qu'une « opinion publique ». Il n'y a pas de plus dangereux malentendu que de croire que le grand succès des armées allemandes prouve quelque chose en faveur de cette culture, que ce succès signifie même la victoire de cette culture sur la France » Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Œuvres, collection Bouquins, tome 2, Paris, Robert Laffont, 1993, page 1158.

Penser Nietzsche comme penseur politique antique ouvre certaines considérations sur la méthode de notre recherche. Nous voulons lire Nietzsche comme un auteur politique mais nous ne pouvons nous limiter à ce seul champ, celui-ci n'étant pas indépendant dans l'œuvre. La culture et la morale doivent faire partie de nos analyses et, en ce sens, nous devons prendre la politique comme Nietzsche l'a prise, comme un domaine dépendant d'autres aspects de la vie humaine. En effet, bien que nous tentions d'explicitier l'importance politique de la pensée de Nietzsche, c'est principalement aux valeurs morales et à leur développement qu'il s'intéresse. Il part d'un point de vue psychologique et tente d'explicitier la relation des valeurs avec les conditions de vie de ceux qui les créent et les vivent. Pourtant, son approche a sa propre originalité qui ne permet pas de simplement le rattacher à cette pensée classique. Nietzsche affirme être le premier à avoir regardé sous les habits de la moralité et à y avoir trouvé de l'humain, seulement de l'humain.<sup>19</sup> La problématisation de la moralité, comme moralité, et non la problématisation d'une morale spécifique fait partie intégrante de l'originalité nietzschéenne. Il ne s'agit pas de remettre en question la moralité de son époque, c'est l'existence même d'une « attitude morale » comme nécessité de l'existence humaine qui est en jeu. Ceci nous rappelle également ce que nous avons appelé la politique morale, à partir de l'exemple de Platon. Il est d'ailleurs pertinent de poser la question de la relation de Nietzsche à cette politique morale, surtout dans sa forme platonicienne.

La deuxième découverte nietzschéenne est le « cycle de vie » des valeurs, qui naissent, vivent et meurent. Cette idée ne se réduit pas à l'idée millénaire d'un cycle des cultures ou à l'idée de la montée et de la chute des corps politiques. Elle

---

<sup>19</sup> Ceci est évidemment discutable, considérant par exemple les écrits de Spinoza ou de Hume. (ou encore des moralistes comme La Rochefoucauld – et d'ailleurs tout le soupçon chrétien à l'égard des vertus). Nous pouvons toutefois reconnaître que Nietzsche procède d'une façon originale et inimitable. Nietzsche veut comprendre « pourquoi la morale est-elle nécessaire à un certain type de vie? », ce qui est à notre connaissance une question originale en philosophie occidentale.

visé plutôt quelque chose de civilisationnel. Nietzsche pense se trouver à un moment clé de la civilisation occidentale où les grandes valeurs chrétiennes ont péri sous leur propre poids, laissant des ombres et des énigmes à ceux qui veulent les déchiffrer.

La moralité devient une question dans la pensée de Nietzsche, une question qui va au cœur de l'existence humaine. L'humain est un animal qui évalue, il détermine ce qui est bien et mal selon les conditions dans lesquelles il vit, particulièrement dans ses situations de manque. Le corps s'exprime dans ces évaluations par le biais de la culture.<sup>20</sup> La moralité englobe ces évaluations et constitue un système qui reproduit et conserve une certaine expérience humaine.<sup>21</sup> Ces évaluations se réifient avec le temps et les générations, devenant des comportements et des règles indiscutables. Pour Nietzsche, malgré les générations de philosophes critiquant les préceptes moraux de leur époque, aucun n'a remis en question l'idée même de la moralité, cherchant plutôt à la conserver en la recentrant sur de nouvelles bases. Kant sert souvent d'exemple de ce genre d'entreprise philosophique, puisqu'il cherche à fonder la moralité dans la raison.<sup>22</sup> Ces philosophes auraient également manqué le fait que la moralité humaine n'est pas une mais bien multiple, pouvant être catégorisée d'après les instincts exprimés. La moralité est un foisonnement et Nietzsche reconnaît cette multiplicité comme étant fondamentale à l'expérience humaine.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Il faut éviter de personnaliser ou d'individualiser ces évaluations. À l'intérieur d'une culture, il existe des variations entre les individus mais ces variations se situent dans un champ fermé. Les évaluations morales fondamentales sont elles-mêmes supra-individuelles. Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, page 68.

<sup>21</sup> *Ibid.*, page 59.

<sup>22</sup> « Séparer le monde en un monde « vrai » et un monde des « apparences », soit à la façon du christianisme, soit à la façon de Kant (un chrétien perfide, en fin de compte), ce n'est là qu'une suggestion de la *décadence*, un symptôme de la vie *déclinante*... » Nietzsche, *Crépuscule des Idoles, Œuvres*, T. 2, page 966.

<sup>23</sup> Ce foisonnement pourrait presque décrire la vie chez Nietzsche. En tant que volonté de puissance, la vie est multiplicité et perspectivisme. Ceci offre déjà un point important pour comprendre l'antirationalisme, et non l'anti-raison, de Nietzsche.

Cette première question offre donc une porte vers un des centres fondamentaux de la pensée de Nietzsche. Son importance politique est difficile à exagérer puisque tout système politique participe du système moral de la société dans lequel il se trouve. Les conceptions de la justice sont informées par les évaluations morales et ce sont ces conceptions qui structurent les espaces politiques. Un exemple historique pourrait être le passage du Moyen-Âge à la modernité, où les conceptions égalitaristes, qui sont des conceptions morales sur la valeur des individus, ont progressivement pris le dessus sur les vieilles valeurs aristocratiques, menant ensuite à des révolutions politiques. Il est également intéressant de noter que Nietzsche fait un autre écho à Platon, voyant essentiellement la source de ce changement dans les conceptions sociales des élites, plutôt que dans un mouvement « social ». La Révolution française par exemple a été précédée par une perte d'importance politique de l'aristocratie, au profit de la monarchie.<sup>24</sup> Ceci fut été accompagné d'un changement dans la conception que les aristocrates avaient de leur place dans la société française qui a été jusqu'à inclure chez certains un refus, inspiré des Lumières, des privilèges sociaux et politiques. Plusieurs aristocrates ont ainsi appuyé la Révolution à ses débuts, convaincus par l'égalitarisme des nouveaux idéaux. Nietzsche dit que l'aristocratie a été corrompue par ces nouvelles évaluations morales, au point d'abolir sa propre position sociale au profit d'une autre classe.<sup>25</sup> Il est par contre difficile de bien juger les causes et effets de ce genre de corruption. Si

---

<sup>24</sup> Dans *Par-delà le Bien et le Mal*, Nietzsche nomme cela une corruption. Une aristocratie qui se conçoit comme une fonction sociale est une aristocratie malade. Pour Nietzsche, l'aristocratie occupe une place particulière dans une société. Qu'elle se conçoive comme autre chose que la justification même de la société entière, tout cela est corruption. Être aristocrate, pour Nietzsche, c'est se comprendre comme sommet et comme aboutissement, non comme outil ou moyen. *Id.*, *Par-delà le Bien et le Mal*, *Oeuvres*, T.2, aphorisme 258, p. 708.

<sup>25</sup> « L'aristocratie du sentiment a été le plus souterrainement miné par le mensonge de l'égalité des âmes, et si la foi en les droits du plus grand nombre » fait des révolutions, et fera des révolutions, c'est n'en doutons pas, le christianisme, ce sont les jugements de valeur chrétiens que toute révolution ne fait que traduire en sang et en crime » *Id.*, *L'antéchrist*, *Oeuvres*, T. 2, aphorisme 43, p. 1077.

l'aristocratie n'avait pas eu les problèmes financiers liés aux guerres et au maintien d'une vie d'apparat et de représentation, aurait-elle agi de la même façon? Comment s'opère exactement une « corruption des instincts »? Il devient difficile de juger si le changement moral est premier ou second dans l'éventuel suicide social des aristocrates. On peut également remarquer que les autres aristocraties européennes, quoique moins développées, n'ont en général pas suivi le même chemin malgré un climat intellectuel et moral voisin.

Ce type d'exemple de changement moral complexifie la compréhension du rôle de la morale dans les cultures humaines. La morale n'est pas uniquement une série de préceptes (par exemple, les dix commandements) mais représente aussi une compréhension du monde, une vérité construite sur une interprétation. Cette conception contient également des idées sur la façon dont les êtres humains agissent. La philosophie morale occidentale a donné un sens aux actions humaines en tentant de les ramener à un type de cause spécifique. On peut penser à des exemples : les utilitaristes ont voulu chercher ce sens dans le plaisir et la douleur, Freud l'a cherché dans l'inconscient. Nietzsche la trouve dans les instincts et les parties inconscientes de l'individu. Rapporter l'action à la conscience, estime-t-il, est une erreur d'interprétation. La conscience est un moment de la vie instinctive qui flotte sur une mer d'instincts qui veulent se déployer et être réalisés. Là où l'individu pense décider consciemment ce qu'il veut, il n'exprime qu'une autre réalité, cachée. Que veulent donc ces instincts? Il est plus difficile de répondre à cette question, Nietzsche ne décrivant jamais ce qu'il veut dire par instinct ou par pulsion. Il donne plutôt un nom général, la volonté de puissance, pour expliquer la structure de la volonté. Ce terme représente le mode même de l'existence, la définition même de la vie comme

interprétation et autodépassement.<sup>26</sup> La position nietzschéenne est complexifiée par la distinction entre instincts sains et malsains. Un instinct sain cherche la puissance, son déploiement, son intensification alors qu'un instinct malsain cherche au mieux à se conserver, au pire à disparaître.<sup>27</sup> Comprendre l'humain est un travail de médecin, nous dit Nietzsche, capable de sonder la psychologie et la physiologie du sujet pour y trouver ce qui s'exprime.<sup>28</sup>

Cette volonté de puissance est directement liée à la théorie des valeurs. Les valeurs morales sont des expressions d'instinct, mais elles tendent à se conserver sur de longues périodes avant de changer. Qu'est-ce qui les conserve, selon Nietzsche, et qu'est-ce qui permet leurs modifications et leurs évolutions? Nous donnerons un début de réponse. La culture les conserve à travers l'éducation des nouvelles générations, transmettant les idéaux et les évaluations du passé. C'est cette stabilité qui permet de penser un projet comme celui de Nietzsche, qui se propose de lire la culture comme un texte relativement stable. Cette lecture se veut généalogique, interprétant la culture pour y trouver les instincts et les pulsions dominantes qui structurent la forme culturelle. En ce sens, la culture représente le déploiement extérieur de la volonté de puissance comme volonté de vivre et de grandir. La généalogie sert aussi à comprendre les

---

<sup>26</sup> Eugen Fink en donne un résumé habile, inspiré par un vocabulaire heideggérien: « La doctrine de la volonté de puissance est la doctrine nietzschéenne de l'étantité de l'étant. Rigoureusement parlant, pour Nietzsche – comme nous l'avons déjà vu – il n'y a pas de choses finies et stables. Ce qui a l'air d'une chose individuelle déterminée n'est qu'une forme temporaire de la volonté de puissance, c'est un quantum de puissance qui ne reste pas en repos, mais qui est en mouvement. Toutes choses sont dans la lutte; la volonté de puissance agit et bouillonne dans tout vivant. » Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit, 1965, page 234.

<sup>27</sup> Il faut ici éviter une adéquation trop rapide entre moralité des faibles et instinct malsain. La moralité des faibles est une tentative de prendre le pouvoir, d'imposer quelque chose, de se rendre maître. En revanche, cette tentative se fait par le sabotage des conditions d'une vie saine, par une réaction à quelque chose de sain. La moralité des faibles oscille entre santé et maladie, un peu comme un cancer qui se déploie de façon vivante et active mais qui détruit l'organisme qui lui permettait ce déploiement.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, *Oeuvres*, T. 2, aphorisme 3, p. 30.



changements axiologiques en tentant de trouver les instances où de nouveaux instincts ou de nouvelles expériences de vie tentent de dominer les anciens.

Si la pensée de Nietzsche correspond plutôt aux catégories de la science politique classique qu'à la science politique moderne, elle vise également autre chose. Plutôt que de chercher le support moral qui permettrait la vie politique, Nietzsche va plus loin en ce qu'il finit par questionner l'idée même d'une morale.

### 1.3 Notions centrales de la pensée de Nietzsche

#### 1.3.1 Critique de la moralité

Nous commençons cette section par une tâche difficile : déterminer les différents sens que Nietzsche donne à la moralité. Il est de notre avis que sous ce seul mot se cachent plusieurs significations instables qui se recoupent. Il faut d'abord noter que la moralité chez Nietzsche est toujours quelque chose de partagé et de culturel. Elle ne se réduit jamais au caractère moral des individus ou à leurs croyances individuelles, car celles-ci sont toujours dérivées de conceptions reçues et apprises dans le cadre d'une culture. Les sens divers que Nietzsche donne à la moralité peuvent être compris comme des niveaux hiérarchisés d'analyse que nous tenterons maintenant de démêler.

Si nous associons par exemple la moralité seulement à sa version judéo-chrétienne, cible de bien des attaques nietzschéennes, nous ne pouvons comprendre la cohérence de plusieurs autres passages de l'œuvre. Nietzsche déclare souvent viser une moralité plus haute, plus forte par sa critique de

l'ancienne moralité.<sup>29</sup> Il ne cherche évidemment pas à recréer une morale chrétienne plus puissante mais plutôt à dépasser celle-ci par la création de valeurs qui remplaceraient celles du christianisme. Ces valeurs, qui sont l'expression d'évaluations fondamentales sur la vie, viendraient d'une perspective différente et chercheraient ainsi à remplacer les valeurs chrétiennes que Nietzsche juge créatrices de faiblesse et de nihilisme. Cette première définition ferait de la morale un ensemble de valeurs agissant comme principes moraux fondamentaux qui informent une culture. Toutefois, elles ne représentent pas le niveau fondamental de la morale, car elles sont déjà des exemples de quelque chose d'autre. Il nous semble que le niveau le plus fondamental est celui de l'évaluation, de la capacité humaine à porter des jugements sur le monde. Comme tout ce qui est vraiment fondamental, ce niveau est également le plus vide de toutes déterminations puisqu'il ne réfère finalement qu'à la possibilité même de différencier et d'évaluer. Il a tout de même de l'importance pour Nietzsche, puisque c'est sur cette capacité à juger qu'il construit sa conception de l'existence humaine. Elle est toujours incarnée et contextualisée et n'est jamais une simple « découverte » de ce qui est bon ou mauvais : elle réfère toujours à une existence et non à des idées ou un ordre moral.<sup>30</sup>

Il semble enfin que nous pouvons parler d'un dernier palier, connexe, qui vient compléter les deux autres. Le christianisme est un ensemble de valeurs, mais il représente également une des multiples possibilités de ce que nous appellerons l'attitude morale, qui est elle-même une forme de la capacité d'évaluation. Ainsi le christianisme conçoit le monde comme étant ontologiquement divisé entre le

<sup>29</sup> Par exemple, *Ibid.*, pages 187-188.

<sup>30</sup> « En vérité, les hommes se donnèrent eux-mêmes tout leur bien et leur mal. En vérité, ils ne les prirent point, ils ne les trouvèrent point, ils ne les écoutèrent point comme une voix descendue du ciel. C'est l'homme qui mit les valeurs dans les choses, afin de se conserver, - c'est lui créa le sens des choses, un sens humain! C'est pourquoi il s'appelle « homme », c'est-à-dire celui qui évalue. » *Id.*, *Zarathoustra, Oeuvres*, T. 2, page 328.

Bien et le Mal mais cette idée ne lui est pas spécifique, appartenant en fait à toute pensée morale. Dans *Ecce Homo*, lorsque Nietzsche explique le choix de la figure de Zarathoustra, il mentionne que celui-ci a été le fondateur de la première religion morale et qu'il devait donc également être présent au moment de la fin de cette forme morale.<sup>31</sup> Ainsi, le zoroastrisme aurait représenté la première forme institutionnalisée de cette attitude morale. Cette division entre Bien et Mal est une moralisation de celle qui distingue entre bon et mauvais, plus ordinaire et plus commune.<sup>32</sup> La première opposition remplace la deuxième et ajoute ainsi un niveau de signification morale au cœur du monde. C'est cet ajout qui différencie la capacité d'évaluer de l'attitude morale, en ce que celle-ci insère l'interprétation humaine du monde, toujours présente, dans le cœur du monde lui-même, comme en faisant ontologiquement partie.

Résumons donc nos trois niveaux du plus général au plus particulier. Le premier est le caractère évaluateur de l'existence humaine que Nietzsche juge fondamental à toute forme de vie. Les choses sont toujours appréhendées à partir d'un point de vue déterminé. Sous ce premier niveau, nous avons l'attitude qui inscrit moralement dans le monde les évaluations du premier niveau. On donne donc un contenu aux évaluations du premier niveau, en les réifiant et en leur donnant un statut ontologique. Le troisième niveau représente les formes spécifiques que peut prendre cette attitude morale. Le christianisme représente pour Nietzsche un de ces exemples.<sup>33</sup> Mais une telle hiérarchisation des concepts est une simplification et le sens reste mouvant dans l'œuvre de Nietzsche.<sup>34</sup> La

---

<sup>31</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, pages 1192-1193.

<sup>32</sup> Gut und Böse/Gut und Schlecht en allemand, Good and Evil/Good and bad en anglais.

<sup>33</sup> Sous tout cela, nous aurions le niveau des actions morales, inspirées des évaluations des niveaux précédents. La pensée de Nietzsche discute très rarement de ce dernier niveau, nous le mettrons donc de côté.

<sup>34</sup> Particulièrement, Nietzsche mentionne très rarement les pratiques religieuses chrétiennes. S'il parle quelques fois des superstitions ou de l'expérience de l'Église, ces commentaires sont souvent rapides et revêtent une profondeur philosophique beaucoup moins grande que lorsqu'il parle des évaluations morales chrétiennes ou de la moralité même.

difficulté d'interpréter cette instabilité dans l'œuvre demande une lecture attentive, car les définitions de la morale glissent souvent d'un niveau à l'autre.

La première précision porte sur ce que nous avons appelé l'attitude morale face au monde.<sup>35</sup> Elle confond interprétation et connaissance, dominant l'histoire humaine à travers cette confusion. Cette domination même est un processus historique, quelque chose qui donne prise à la méthode généalogique. Il est impossible de savoir quand cette attitude se serait vraiment déployée dans la culture humaine, mais Nietzsche pense qu'elle est apparue dans la préhistoire de l'humanité, l'enracinant ainsi profondément dans les structures de pensée humaines. Son ancienneté ne dit rien, par contre, sur sa validité ou même sur sa nécessité. Nietzsche ne semble pas aboutir à une réponse finale sur le caractère nécessaire et inéluctable de cette origine. Aurait-elle pu être évitée ou fait-elle partie des évolutions nécessaires de l'humain socialisé? Est-ce qu'il était inévitable que les évaluations deviennent des catégories ontologiques?

La réponse oscille et cette oscillation a été relevée par le commentaire. Dans *Nietzsche et la Philosophie*, Deleuze consacre un chapitre entier à cette question.<sup>36</sup> Il l'interprète comme celle du caractère réactif de l'humain et de la possibilité de le dépasser. L'attitude morale serait un exemple de cette réactivité parce qu'elle servirait d'assise pour une attitude qui limite les possibilités de la vie. Elle découlerait donc non des choix ou des conditions de l'existence, mais de la nature même de la force.<sup>37</sup> À partir de celle-ci, Deleuze distingue deux types principaux de la volonté, soit les formes actives et réactives, qui se diviseraient en quatre types de forces, dont deux seraient la corruption des deux autres. Ces

---

<sup>35</sup> Par attitude, nous référons ici un certain mode de relation au monde et à l'existence. Plutôt qu'un cadre ou une vision du monde, l'attitude représente une sorte de structure fondamentale dans laquelle une vision du monde peut s'esquisser.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pages 191-196.

<sup>37</sup> Deleuze utilise le mot force là où Nietzsche utilise parfois instinct ou volonté.

forces peuvent changer en passant d'un type à l'autre. La force réactive qui ne veut qu'éviter la souffrance peut finalement se transformer dans sa forme corrompue, la force nihiliste qui, plus que seulement éviter la souffrance, veut abolir le monde même qui permet la souffrance. C'est dans cette caractéristique de l'attitude morale qui voit la souffrance comme un contre-argument contre la vie que le nihilisme trouve son support. De plus, la force active, celle qui veut se déployer et se dépenser, est vulnérable à l'effet dépréciateur des forces réactives. Ainsi la force active qui commande peut devenir une force réactive et se retourne finalement contre elle-même. Ce devenir-réactif est une conséquence de l'effet dissolvant que la réactivité a sur les autres forces.<sup>38</sup> Le déploiement de la volonté de puissance mènerait à une victoire toujours plus grande des forces réactives jusqu'au moment où celles-ci semblent être les seules possibles. Puisque les forces réactives ne deviennent jamais actives, elles tendent nécessairement à devenir dominantes. Ceci explique, pour Deleuze, la victoire du nihilisme mais aussi de l'attitude morale. La réactivité est une maladie et elle finit par tout saper. « Mais en vérité, la dynamique des forces nous conduit à une conclusion désolante. Quand la force réactive sépare la force active de ce qu'elle peut, celle-ci devient réactive à son tour. Les forces actives deviennent réactives. Et le mot devenir doit être pris au sens le plus fort : le devenir des forces apparaît comme un devenir réactifs»<sup>39</sup> Et il continue en affirmant que le problème est profond, car c'est dans la nature même de l'existence humaine que se trouve l'aspect réactif.<sup>40</sup>

Par contre, l'analyse deleuzienne reprend des concepts qui lui viennent surtout de sa lecture de *La Volonté de puissance*, livre à la réputation douteuse. Il a été édité par Peter Gast et Élisabeth Nietzsche après l'écroulement mental de

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pages 71-72.

<sup>39</sup> *Ibid.*, page 72.

<sup>40</sup> *Ibid.*, page 73.

Nietzsche. Sa validité a été sévèrement ébranlée par le travail de deux philologues italiens, Colli et Montinari. Non seulement le projet du livre même avait été abandonné par Nietzsche, mais la structure que la sœur de Nietzsche et Peter Gast lui ont donné différaient des cahiers de notes de Nietzsche. La publication de tous les écrits non-publiés par Nietzsche a permis d'avoir accès au texte même. *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze a été écrit en 1962, avant les conclusions de Colli et Montinari. À notre avis, son analyse en porte des traces. La conclusion de Nietzsche est beaucoup plus ambiguë que celle que Deleuze présente. Nietzsche donne plusieurs réponses à cette question, parfois dans la même œuvre. Dans *La Généalogie de la Morale*, il semble ainsi parfois pencher vers la possibilité que l'attitude morale ait été un résultat du hasard.<sup>41</sup> Mais ailleurs dans le même texte, il semble plutôt lui attribuer le caractère de la nécessité. Restreint par la société, l'humain se trouve nécessairement incapable de satisfaire tous ses instincts et doit retourner ceux-ci contre lui-même, ce qui revêt une importance particulière avec l'arrivée du type du prêtre.<sup>42</sup> L'attitude morale est liée à ce développement, à la catégorisation des choses du monde par une nouvelle interprétation.<sup>43</sup> La morale répond à la nouvelle situation de l'humain socialisé. Si on ne peut déterminer le moment exact de l'apparition de l'attitude morale, on peut au moins déduire le contexte qui la voit naître. À partir de celui-ci, on retrouve un certain nombre de permutations de cette même

---

<sup>41</sup> L'avant dernier aphorisme de la première dissertation montre que même dans un monde dominé par la morale d'esclaves, il est possible de voir des moments grandioses de la morale opposée. Nietzsche voit Napoléon comme un tel moment. Nietzsche, *Généalogie de la moralité, Œuvres*, T. 2, aphorisme 16 de la première dissertation, page 800.

<sup>42</sup> Par exemple, aphorisme 9 de la première dissertation où Nietzsche dit que « Ce renversement du coup d'œil évaluateur – ce point de vue nécessairement tourné vers le monde extérieur, au lieu de revenir sur lui-même – appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des excitations extérieures pour agir, - son action est foncièrement une réaction » *Ibid.*, aphorisme de la première dissertation page 787.

<sup>43</sup> Particulièrement, elle est renforcée par ce prêtre qui utilise le langage moral pour se hisser au sommet de la culture. Lorsque le prêtre domine, ce sont ses évaluations qui parlent par la bouche de Dieu, encore plus facilement puisqu'il est le seul interprète de cette parole divine. *Id.*, *Antéchrist*, aphorismes 26 et 56, pages 1060-1062 et 1093-1094.

attitude. La dernière grande révolution morale serait l'avènement du christianisme dans la civilisation occidentale, présenté comme une version de l'attitude morale mais qui semble en même temps représenter une nouvelle étape qualitativement distincte dans le développement de celle-ci.<sup>44</sup> Nous reviendrons sur ce point dans notre section sur la mort de Dieu.

La question de l'origine de la morale demeure néanmoins secondaire, pour Nietzsche, si on la compare à la question de la valeur de la morale, qui représente le fer de lance de sa critique. Sur ce terrain, Nietzsche ne s'intéresse que rarement à la véracité du contenu des évaluations morales. En ce sens, il prend ses distances face à ses sources moralistes, comme Montaigne. Son intérêt se trouve plutôt dans la signification de la morale comme événement historique, culturel et existentiel. Le tout se résume par la question à la fois simple et complexe : « que vaut la morale? ». Cette question vise quelque chose de plus fondamental que la critique de règles morales particulières. À quoi correspond la morale, qui la crée et que recouvre-t-elle? Pour comprendre la réponse nietzschéenne, il faut d'abord passer par ses prémisses. Nietzsche rejette un dualisme fort entre corps et esprit. Souvent perçue comme un phénomène d'abord spirituel, la morale devient strictement un phénomène physiologique dans la pensée nietzschéenne. Elle ne s'explique finalement que par référence au corps, à la fois dans le corps individuel mais également le corps comme support de la culture. Nietzsche critique ainsi l'idéalisme des moralités du passé, qui ignoraient leurs propres fondements dans le corps en pensant la moralité par des catégories de liberté, d'âme ou de rationalité. Ceci est à rattacher directement à la question de la législation, car, en situant les valeurs dans le corps et non dans l'esprit, Nietzsche dit quelque chose sur la nature de la législation. Éric Blondel, dans *Nietzsche, Le Corps et la Culture*, avertit toutefois

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, aphorisme 39, pages 1072-1073.

que prendre le corps comme le nouveau fondement de la morale n'exprimerait pas totalement la position nietzschéenne. L'idée même d'un fondement de la morale mène à la métaphysique, en faisant subsister l'idée d'un sol solide sur lequel la réalité peut reposer.<sup>45</sup> Le corps serait plutôt une autre métaphore dans l'œuvre de Nietzsche. Cette idée repose non seulement sur ce que Blondel appelle l'opacité du corps mais également sur la pluralisation que Nietzsche y inscrit.<sup>46</sup> Nous n'avons pas plus d'accès immédiat au corps que nous en avons à l'ordre moral. En cela, le corps est la métaphore d'un mouvement, plutôt que d'une substance, et c'est ce mouvement qui constitue le texte.

Blondel insiste par ailleurs sur l'aspect philologique de la pensée de Nietzsche pour comprendre l'intérêt et l'importance de sa critique de la moralité. Le texte sur lequel Nietzsche se penche est celui de la culture, comme expression collective de l'existence humaine.<sup>47</sup> Celle-ci ne peut qu'être lue comme texte parce que Nietzsche partage avec Kant l'apriori philosophique d'un en-soi inatteignable à l'entendement humain.<sup>48</sup> La réalité est à interpréter, activité qui fait apparaître la figure du philologue.<sup>49</sup> Certes, la philologie est d'abord une profession académique visant l'étude des textes anciens, mais Nietzsche en étendrait le champ, en prenant la moralité comme un langage et comme un texte et en faisant une tentative de lecture des signifiants pour rendre fidèlement la réalité.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Blondel, *Op. Cit.*, page 221.

<sup>46</sup> *Ibid.*, page 226.

<sup>47</sup> *Ibid.*, page 86.

<sup>48</sup> *Ibid.*, page 154.

<sup>49</sup> Blondel souligne par contre les tensions que cette posture crée dans l'œuvre nietzschéenne. Celui qui dit interpréter le monde dit également quelque chose sur la structure de la relation de l'humain à la réalité. Nietzsche semble également souvent mobilisé des « vérités » contre les illusions morales. *Ibid.*, page 152.

<sup>50</sup> Blondel voit cette conception comme une évolution, étant absente des premiers livres de Nietzsche. *Ibid.*, page 84.



La critique de la langue morale, expression de l'attitude morale, serait double. D'abord, il est simple de trouver les citations où Nietzsche critique la morale parce qu'elle parlerait de choses qui n'existent pas. En ce sens, elle serait une langue dont les concepts et les signifiants sont tous vides de sens. Cette critique seule ferait de Nietzsche quelque chose comme un positiviste, critiquant une langue pour son irréalité. Or, on oublierait alors non seulement la position nietzschéenne sur le monde comme volonté de puissance mais également la méthode généalogique. L'attitude morale fausse le monde, non pas parce qu'elle serait mal faite ou mal adaptée, mais parce qu'elle trouve ses origines dans la malhonnêteté qui sous-tend toute morale.<sup>51</sup> À son niveau le plus fondamental, elle est une falsification de la réalité par un type humain spécifique que Nietzsche appelle les faibles. Pour eux, la réalité est assez pénible et difficile pour qu'une consolation soit requise, consolation qui s'exprime alors dans la morale. Les inventions langagières et les illusions morales sont de telles consolations qui tentent de dévaluer un monde trop difficile. Le travail du philologue philosophe est de retracer cette parenté entre morale et faiblesse, puis de montrer en quoi l'attitude morale recouvre une relation plus fondamentale au monde, qui trouve son origine dans la faiblesse mais qui devient également le vecteur pour que cette même faiblesse en vienne à dominer la culture.<sup>52</sup>

Nous pouvons donc étayer un peu plus précisément les premières catégories que nous avons proposées pour parler de la morale. Porter un jugement sur le monde est à la base une interprétation qui produit des évaluations. Le point de vue moral n'est qu'une des formes possibles de l'acte fondamental de juger. Comme nous l'avons dit, pour Nietzsche, ce jugement premier caractérise la relation que l'humain entretient face au monde, car il est l'animal qui découpe et évalue. Ces évaluations premières ne sont pas arbitraires : elles se déploient à

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, page 173.

<sup>52</sup> *Ibid.*, page 89.

partir de quelque chose d'encore plus fondamental que l'attitude.<sup>53</sup> Ce niveau fondamental serait le corps, lieu privilégié de l'interprétation du monde.<sup>54</sup> Par contre, ces évaluations du corps sont elles-mêmes à interpréter, puisque nous n'avons pas plus d'accès direct à ce qui se passe en lui qu'à l'extérieur de lui. Blondel l'exprime ainsi :

Le corps est donc un lieu intermédiaire entre le pluriel absolu du chaos du monde et la simplification absolue de l'intellect. Si la culture et l'humanité commencent avec lui comme interprétation, c'est précisément en tant qu'il est lieu d'articulation et non proprement fondement, en tant qu'il est modèle de cette unité-pluralité, schéma de la volonté de puissance. Si le corps est premier, c'est comme modèle de mixte.<sup>55</sup>

C'est dans cette interprétation du corps que l'attitude morale apparaît, comme interprétation de quelque chose qui est à la fois caché et ouvert. Nietzsche montre la grande absurdité de cette attitude qui invente justement un fondement à toute la morale, mais qui trouve sa première articulation en dehors de celle-ci. Pourtant fondée dans la corporalité, cette attitude dévalue le corps au profit des grandes idées, des grandes valeurs, d'une dignité humaine liée à son statut d'animal rationnel. Nietzsche lève le voile et soutient que sous ces grands mots se trouvent des corps qui s'expriment, corps eux-mêmes dévalués par les moralités qu'ils placent au-dessus d'eux-mêmes.<sup>56</sup> Cela lui fera dire que la

---

<sup>53</sup> Blondel mentionne d'ailleurs que tenter de miner la métaphysique par la référence à l'arbitraire des valeurs est en soi une réponse métaphysique. Le langage moral, s'il ne réfère à rien de vrai, trouve quand même sa source dans la physiologie et dans les « entrailles ». *Ibid.*, page 184.

<sup>54</sup> « Le corps s'interprète et est à interpréter, il est déchiffré, ausculté, lu – et non point intuitionné comme tel-, sans quoi la généalogie comme discours sur le latent et sémiologie-symptomatologie n'aurait pas de sens. Le médecin, le physiologiste eux-mêmes traitent le corps en termes de lecture d'un texte. La culture est le texte du corps, mais déjà le corps lui-même n'est accessible que comme texte. » *Ibid.*, page 118.

<sup>55</sup> *Ibid.*, page 224.

<sup>56</sup> « Jadis l'âme regardait le corps avec dédain, et rien alors n'était plus haut que ce dédain: elle le voulait maigre, hideux, affamé! C'est ainsi qu'elle pensait lui échapper, à lui et à la terre! » Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, page 292.

moralité est un mensonge qui s'ignore comme mensonge, un idéalisme.<sup>57</sup> À partir de son idée de la philosophie nietzschéenne comme philologie, Blondel définit cela comme une erreur de lecture. La moralité a voulu lire la réalité, mais elle s'est empêtrée dans son interprétation, confondant la réalité et l'interprétation jusqu'à ce qu'il ne reste plus de réalité.<sup>58</sup>

Blondel réinscrit également Nietzsche dans un questionnement philosophique sur la question même de la culture. Celle-ci pourrait se résumer ainsi : la culture est la tentative de combler la déchirure ouverte dans la nature par l'existence humaine.<sup>59</sup> C'est l'absence d'instincts clairs et la conscience humaine qui créent cette déchirure, en sortant l'humain de son cadre naturel. La culture devient l'ensemble des croyances, pratiques et activités que l'humanité oppose à la nature.<sup>60</sup> Pour Nietzsche, cette déchirure est irréparable et il la nomme tragique.<sup>61</sup> Elle est tragique parce qu'elle est non seulement permanente, mais elle pousse l'humanité constamment plus loin de la nature. En cela, l'attitude morale n'est pas tragique, car elle se construit sur l'espoir que, par les actes ou la foi, cette déchirure puisse être refermée. Cette réparation demande un dressage du naturel de l'être humain et la soumission de ses passions. La version chrétienne de la Chute en est un bon exemple. Le péché originel ne peut être réparé que par une soumission complète à Dieu. Tout le système éthique, théologique et culturel du christianisme est fondé sur cet espoir du rapprochement entre l'humanité et la divinité.<sup>62</sup> Nietzsche perçoit dans cette

---

<sup>57</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, page 1144.

<sup>58</sup> Blondel, *Op.Cit.*, page 162 sur l'erreur spécifique du christianisme.

<sup>59</sup> *Ibid.*, page 61.

<sup>60</sup> Tout ceci devient des signes à interpréter. Ils doivent être interprétés pour lire le texte qu'est le corps et ses affects. Cette interprétation ne peut jamais recouvrir et devenir identique au texte, elle laisse possibles d'autres interprétations. *Ibid.*, page 44.

<sup>61</sup> *Ibid.*, page 59.

<sup>62</sup> Cet espoir est peut-être spécifique au christianisme, puisque la figure du Christ incarne la médiation entre les deux. La figure du Saint Esprit représente également une présence constante de la divinité dans le monde.

attitude une solution erronée au problème initial parce qu'elle oppose à la déchirure une possibilité de la fermer par le rejet et la dévaluation de la nature. Cette attitude morale se trouve dans toutes les philosophies et les religions. Que ce soit la Raison dans l'Histoire de Hegel, la nature de Rousseau ou le naturalisme d'Aristote, les philosophes ont cherché à montrer que la déchirure est temporaire et qu'une bonne compréhension du problème pourrait refermer l'abîme.<sup>63</sup> La question de savoir si Nietzsche retombe dans le même paradigme est ouverte.

Nous en sommes encore à l'établissement des prémisses de la question de la valeur de la moralité pour Nietzsche. Celle-ci demande toutefois d'autres approfondissements. Pour Nietzsche, le point de vue moral domine tellement l'humanité que l'on pourrait croire qu'elle est intrinsèquement une espèce morale. Il se trouve dans toutes les cultures et dans tous les accomplissements humains et toutes les grandes religions et toutes les croyances humaines dépendent du point de vue moral. Nous avons vu que Deleuze voit cet état de fait comme découlant de la structure même de l'existence humaine comme volonté de puissance. Par contre, Nietzsche juge que, malgré cette omniprésence, l'attitude morale présente des évolutions et des changements. Le christianisme n'apparaît pas du néant, il naît d'une réinterprétation d'anciens éléments. Plus précisément, il représente la montée de la plèbe, dont les interprétations commencent à gagner sur les valeurs aristocratiques du monde antique. Cette montée est un événement historique parce qu'elle modifie radicalement les évaluations que la culture porte sur le monde. Cette montée n'est pas instantanée, elle commence par s'infiltrer dans d'autres domaines. Nietzsche le voit par exemple dans la philosophie, où Platon devient le grand philosophe de l'histoire occidentale en moralisant les catégories philosophiques grecques. Ses

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pages 75-76.

idées auraient informé le christianisme naissant ainsi que toute la tradition philosophique de l'Occident.<sup>64</sup> Lorsque Nietzsche se propose de combattre cet état de fait, il retournera constamment à Platon comme interlocuteur parce que c'est par son œuvre que les évaluations plébéiennes ont trouvé une première dignité. Toute cette métaphysique morale se retrouve encore dans la modernité où elle subit d'autres changements et d'autres évolutions. Le cas le plus discuté est probablement celui de Schopenhauer, l'auteur qui servit de porte d'entrée à la philosophie pour Nietzsche. Dans les œuvres de ce philosophe, il voit les permutations modernes d'un vieux paradigme de pensée. Il dira même que c'est dans cette primauté de la morale que les philosophes se ressemblent tous.<sup>65</sup>

Si la morale a ainsi dominé l'histoire occidentale et mondiale, comment alors envisager un jugement sur sa valeur? Comment trouver un extérieur à quelque chose qui se retrouve partout? Pour cela, Nietzsche propose dans la *Par-delà le Bien et le Mal* une catégorisation des types de moralités : la morale d'esclaves et la morale des maîtres. Cette distinction tente de ramener la multiplicité des morales à deux grands archétypes :

En parcourant les nombreuses morales, plus ou moins raffinées ou grossières, qui ont jusqu'ici régné sur terre ou y règnent encore, j'y ai trouvé certains traits qui reviennent régulièrement ensemble et lié les uns aux autres, tant qu'enfin deux types fondamentaux me sont apparus, d'où résultait une différence criante et foncière : il y a une morale des maîtres et une morale des esclaves; - je m'empresse d'ajouter que, dans toutes les civilisations supérieures et mêlées, on voit aussi des essais de conciliation de ces deux morales, plus souvent encore leur panachage et leur incompréhension réciproque, et quelquefois même leur coexistence et leur âpre contraste, - jusqu'à l'intérieur du même homme et d'une même âme<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Nietzsche, *Par-delà*, avant-propos, page 560.

<sup>65</sup> *Ibid.*, aphorisme 186, page 632.

<sup>66</sup> *Ibid.*, aphorisme 260, page 709.

Les critiques de Nietzsche s'appliquent souvent beaucoup plus à la morale d'esclaves qu'à la morale des maîtres. Dans *La Généalogie de la Morale*, il explique que la morale des maîtres se construit sur un sentiment profond de joie et de gratitude face à la vie et qu'elle se crée de façon positive en exaltant la vie noble (et qu'elle n'est possible que pour le petit nombre) comme l'idéal le plus élevé.<sup>67</sup> Nietzsche dit y voir une grande santé et une existence sans complexes, utilisant souvent des métaphores liées au corps et à la santé pour les exprimer.<sup>68</sup> Cette attitude reste toutefois morale en ce qu'elle lie des évaluations à des réalités ontologiques. Lorsque le noble se perçoit comme supérieur parce qu'il est fort, il le fait à partir d'une réification de la force comme critère absolu de la valeur. En revanche, la moralité des esclaves se construit négativement en rejetant et en noircissant la vie noble comme une vie mauvaise. De plus, elle accomplit cela en se mentant à elle-même, déguisant des sentiments de vengeance en vertu.<sup>69</sup> La construction de la morale des esclaves est négative, elle dévalue quelque chose pour exalter autre chose, dans ce cas-ci la force au profit de la faiblesse.<sup>70</sup> La faiblesse devient le bien moral que l'esclave possède et qui le place au-dessus des puissants de ce monde. Or pour Nietzsche, ce « placer au-dessus » est bien sûr illusoire en soi, mais il gagne sa puissance dans l'effet de consolation et de séduction qu'il opère sur les faibles. Un exemple parfait reste le christianisme où la faiblesse est exaltée (Heureux sont les faibles...) et où Dieu récompense les doux, les innocents, les souffrants et punit les méchants.<sup>71</sup> On

---

<sup>67</sup> Les exemples historiques que Nietzsche utilise proviennent souvent des classes aristocratiques. Cela a souvent encouragé les commentateurs à voir Nietzsche, positivement ou négativement, comme un nostalgique des grandes aristocraties.

<sup>68</sup> Les esclaves sont plutôt liés à des thèmes de chaleur, de puanteur et de maladie. « C'est avec des narines heureuses que je respire de nouveau la liberté des montagnes! Mon nez est enfin délivré de l'odeur de tous les êtres humains! » *Ibid.*, *Zarathoustra*, p. 429

<sup>69</sup> Blondel, *Op. Cit.*, page 174

<sup>70</sup> Nietzsche, *Généalogie*, aphorisme 9, pages 787-789.

<sup>71</sup> Nietzsche utilise parfois le langage de la fatigue pour identifier la faiblesse. L'attitude morale serait alors une paresse incapable de se dépasser et qui produirait alors non seulement des consolations mais un sentiment de fausse activité. Lorsque le faible parle de sa vertu, sa parole

voit ici une première distinction de forme entre les deux formes de moralité. La moralité des maîtres n'est pas prosélyte, pour prendre un terme religieux, car elle ne cherche pas à amener les autres à vivre comme soi.<sup>72</sup> On pourrait même dire qu'étant construite sur ce que Nietzsche appelle le pathos de la distance, la moralité du maître demande la conservation de l'autre. La moralité de l'esclave, pour Nietzsche, tente de saper l'énergie débordante du fort dans un mouvement de ressentiment et de peur. L'objectif est universel, la guerre entre l'esclave et le maître n'est pas symétrique.

La distinction des deux morales donne plusieurs indications sur la question de la morale. Premièrement, les deux types participent tout de même de cette attitude morale. La moralité des forts n'est pas exempte des critiques qui s'adressent à l'attitude morale. En effet, même si ces moralités ne divinisent pas la faiblesse, elles tendent à naturaliser certains traits sociaux ou physiques et à les exalter comme les seuls signes d'une vraie noblesse et d'une vraie supériorité. Cette réflexion nous amène au fait que la morale des maîtres ne reçoit pas la même attention dans l'analyse de Nietzsche. Plusieurs raisons peuvent expliquer cela. Premièrement, Nietzsche conçoit l'histoire de la moralité comme une partie importante de la grande politique.<sup>73</sup> Cette histoire est marquée par la victoire des esclaves sur les maîtres grâce à leur génie moral. Malgré les aspects positifs que Nietzsche peut trouver dans la morale affirmatrice et vivante, il doit se rendre à l'évidence qu'elle n'a qu'une influence partielle sur son époque. Le christianisme et sa version politique démocratique entérinent les valeurs

---

n'est pas suivie d'une action. « Ô mes frères, il y a des tables créées par la fatigue et des tables créés par la paresse, la paresse pourrie : quoiqu'elles parlent de la même façon, elles veulent être écoutées de façons différentes. Voyez cet homme languissant! Il n'est plus éloigné de son but que d'un empan, mais, à cause de sa fatigue, il s'est couché, boudeur. Dans le sable : ce brave! » *Ibid.*, *Zarathoustra*, aphorisme 18, page 447.

<sup>72</sup> Il faut un instinct profond pour la noblesse, elle ne s'apprend pas. *Id.*, *Ecce Homo*, aphorisme 10, pages 1143-1144.

<sup>73</sup> *Ibid.*, page 1192.

morales des esclaves, valeurs qui nient la force et la santé des maîtres.<sup>74</sup> Il faut également faire une nuance et mentionner que les puissants dans une culture ne sont pas nécessairement animés par une morale de maîtres. La modernité, comme toutes les sociétés, est constituée d'un étrange mélange entre les deux types de moralité.<sup>75</sup>

Deuxièmement, les morales historiques des maîtres ne constituent pas un contre-exemple vers lequel l'humanité pourrait ou devrait tendre. Ces morales sont habituellement associées dans l'œuvre de Nietzsche avec des aristocraties guerrières.<sup>76</sup> Dans la *Généalogie de la Morale*, il les associe à la bête blonde, au lion qui déferle sur ses proies et part avec son butin sans remords. Nietzsche le relate comme exemple positif du passé mais il n'en fait pas une figure à laquelle il serait souhaitable de revenir.<sup>77</sup> Cette explosion de force physique brute et violente ne peut être un idéal, car il ne pourrait se déployer dans la modernité sans apparaître comme une barbarie dépassée. Lorsque, dans le *Crépuscule des Idoles*, Nietzsche propose des figures qui peuvent servir de modèles pour un surhumain à venir, aucune d'elle n'est exaltée pour sa force dominatrice, physique ou économique. Ce n'est pas la bête blonde que Nietzsche exalte lorsqu'il fait l'éloge de Goethe.<sup>78</sup> Napoléon offre le cas intéressant d'avoir été un conquérant ambitieux, mais l'analyse de Nietzsche se concentre sur sa personnalité plutôt que sur ses gloires (et ses déboires) militaires. Il mentionne

---

<sup>74</sup> *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 202, page 645 et aphorisme 260, pages 709-712.

<sup>75</sup> *Id.*, *Crépuscule*, pages 1010-1012.

<sup>76</sup> *Id.*, *Généalogie*, aphorisme 11 de la première dissertation, page 789-792.

<sup>77</sup> Même la positivité de cet idéal est discutable. Ce qui est admirable dans ce type humain est l'absence de réflexivité morale et une sorte d'existence sans complexes. En revanche, ce type est trop immédiat, incapable de vouloir quelque chose dans le temps et de sublimer ses pulsions premières.

<sup>78</sup> La figure de Goethe dans l'œuvre est importante pour nuancer les propos de Nietzsche. Ce qu'il admire est la maîtrise de soi, l'unité donnée à l'existence et la figure d'un individu complet. *Id.*, *Crépuscule*, aphorisme 49, page 1021-1022.



d'ailleurs que Napoléon est un mélange curieux d'*Übermensch* et d'*Unmensch*.<sup>79</sup> Le rôle historique de la morale des maîtres ne se prête pas à une analyse aussi étoffée que celle des esclaves. C'est le noircissement du monde, l'affaiblissement physiologique et le nihilisme latent de la moralité des esclaves qui doivent être analysés pour pouvoir être combattus, parce qu'ils mettent en danger la possibilité même de l'avenir.

L'approfondissement de la question de la moralité ainsi que la distinction des deux types nous fournissent les concepts pour mieux comprendre le projet critique de Nietzsche. La moralité est le champ de bataille de l'humanité et le projet même de Nietzsche se pose comme une des plus récentes batailles de cette longue guerre. La question de la valeur de la moralité est directement liée à cette évaluation et elle nous semble intrinsèquement connectée à celle de la législation. La longue guerre morale est le lieu de l'affrontement des interprétations du monde qui sont elles-mêmes des éléments des législations qui structurent les cultures. Nietzsche voit une histoire où la morale des esclaves a progressivement pris le dessus et réussi à imposer ses évaluations et ses interprétations du monde. En Occident, cette histoire trouve son moment décisif dans l'apparition du christianisme, qui procède à une dévaluation des valeurs aristocratiques romaines mettant fin au monde antique. Nietzsche y voit la fin d'une civilisation qui n'avait pas encore rempli ses promesses, qui avait encore de nouvelles grandeurs à atteindre en mobilisant toute la sagesse antique qu'elle avait pu concentrer.<sup>80</sup> Le tout a été perdu par la révolte des faibles souffrants sous la domination politique romaine. Nietzsche dit que cette réévaluation a été faite par les grands génies historiques de la morale, les Juifs, mais nous pouvons

---

<sup>79</sup> *Id.*, *Généalogie*, aphorisme 16 de la première dissertation, page 800.

<sup>80</sup> Il est intéressant de noter, dans le cadre de la grande politique, que Nietzsche regrette surtout les pertes culturelles. Dans un aphorisme puissant de l'*Antéchrist*, il souligne la perte de la clarté de l'esprit grec et romain, la grande capacité à lire correctement, le sens profond romain de l'avenir et la noblesse des instincts. Nulle part il ne mentionne les invasions, les brutalités de conquérants ou l'esclavage. *Id.*, *L'antéchrist*, aphorisme 59, pages 1099-1100.

supposer que ce renversement aurait été impossible si la réévaluation s'était confinée à la Judée.<sup>81</sup> L'Évangile s'est répandu lentement dans l'Empire romain, amenant finalement la conversion de l'Empereur et l'établissement du Saint Siège dans la ville aristocratique par excellence. « Que l'on songe plutôt devant qui aujourd'hui, à Rome même, on se courbe comme devant la quintessence de toutes les valeurs supérieures – et non seulement à Rome, mais sur toute une moitié de la terre »<sup>82</sup>

Cette victoire est rendue possible par la métaphysique morale qui s'impose. Les maîtres avaient dominé politiquement et économiquement par des moyens immanents, que ce soit la force, la richesse ou l'habileté politique. Le christianisme fausse les instincts qui permettaient ceci en réévaluant le monde à partir de catégories qui réinventent le critère d'évaluation des actions et des choses. Cette victoire est destructrice parce qu'elle ne peut pas être annulée par un simple retour. Comme un poison, l'attitude morale plébéienne reste longtemps dans les veines de la culture et empêche le retour de l'affirmation naïve des maîtres. Le dernier sommet de cette morale de maîtres s'incarnait dans l'empire romain où, par instinct, l'activité politique avait reçu la plus haute valeur.<sup>83</sup> La religion romaine exprimait les mêmes valeurs aristocratiques et se trouvait fortement liée à la sphère politique.<sup>84</sup> Le serment, par exemple, était fait devant les dieux et les ancêtres et les devins donnaient leur approbation aux campagnes militaires. La différence est que les dieux romains (et grecs avant eux) ne sont pas hors du monde, ils sont la personnification de l'exaltation de soi

---

<sup>81</sup> *Id.*, *Généalogie* aphorisme 7 de la première dissertation, page 785.

<sup>82</sup> *Ibid.*, aphorisme 16 de la première dissertation, page 798-800.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Une différence majeure entre les religions des maîtres et celles des esclaves se trouvent dans la question des récompenses et des punitions. Comme Nietzsche le dit dans la *Généalogie de la Morale*, les forts inventent des dieux qui admirent la gloire et l'intrépidité humaine, donnant leur faveur aux puissants de ce monde. Les faibles inventent des dieux qui punissent ce même comportement et récompensent la passivité. *Ibid.*, première dissertation, aphorisme 5, pages 781-782.

des maîtres. Le Dieu chrétien est un dieu métaphysique et universel et, lorsque le christianisme se répand, il rend impossible l'attitude fondamentale qui donnait un sens aux vertus civiques romaines. La victoire de la métaphysique chrétienne est un événement historique, il marque un avant et un après.

Or deux millénaires séparent Nietzsche de ces événements et il voit à son époque les signes d'un écroulement de l'idéal chrétien qui a dominé l'histoire occidentale. Une des causes de ce processus se trouve dans la morale chrétienne elle-même, qui donne une valeur positive à la vérité et à la véracité. Nietzsche affirme que le croyant déteste se faire tromper, que chercher la vérité est un devoir moral. Or, cette recherche finit par se retourner contre la morale qui la sous-tend et au final, Dieu finit par tomber sous l'introspection morale du christianisme.

On voit ce qui a en somme triomphé du Dieu chrétien : c'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propreté intellectuelle à tout prix.<sup>85</sup>

Conclusion ultime de l'idéal plébéen, la mort de Dieu amène le décentrement du monde occidental en entier, même si celui-ci peut encore tourner pendant longtemps. La plus haute valeur tombe donc sous le coup de sa propre logique. Nous reviendrons sur cette mort de Dieu dans la prochaine section, mais retenons ici qu'elle est le premier signe annonciateur du nihilisme moderne, la dévaluation du monde entier par la disparition de son ancien centre de gravité.

La fin de ce monde moral est directement liée à la question de sa valeur, de ce qu'il a permis, ce qu'il a coûté et ce qu'il en reste. La conclusion de Nietzsche est claire, la morale chrétienne a tout coûté à l'humanité européenne, ayant gaspillé

---

<sup>85</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, aphorisme 357, pages 223-227.

les plus hautes forces disponibles. Elle a trouvé des instincts enfouis qui ont été mobilisés et travaillés pendant des siècles, mais au final, il a dissous toute possibilité d'une grande synthèse qui viserait autre chose. Dans *Par-Delà le Bien et le Mal*, ce sont les prêtres qui sont blâmés pour ceci, ayant à la fois tendu l'arc de la culture et permis son relâchement prématuré. Le christianisme avait exalté les valeurs plébéiennes en les attachant au Bien et à la divinité, tout en encourageant la passivité et la revanche contre le monde. Cet étrange mélange entre une volonté de puissance et une exaltation de la faiblesse ne pouvait se maintenir. La mort de Dieu est la conséquence et l'écroulement qu'il représente ouvre la porte à une compréhension de la morale et de l'idéal chrétien qui aurait été impossible auparavant. Nietzsche utilise la métaphore du soleil du midi qui éclaire toutes choses et génère le moins d'ombres. L'autophagie de l'idéal chrétien permet la réapparition des fossiles d'idéaux qui avaient été réduits au silence par la domination chrétienne. Cette réapparition permet de prendre conscience de l'historicité de la victoire chrétienne. Elle permet également à Nietzsche d'espérer un dépassement vers l'avant de la morale des esclaves en entier et la création d'une nouvelle humanité qui se serait départie des erreurs morales du passé.<sup>86</sup> Cette idée du dépassement est importante pour comprendre la pensée nietzschéenne. Nietzsche ne propose absolument pas un retour en arrière, aux Grecs, aux Romains ou à n'importe quelle autre époque.<sup>87</sup> Ce n'est pas parce que la victoire des esclaves est destructrice que ce qui a été détruit mérite de revenir. Dans la métaphore du midi, on ne cherche pas à revenir au

---

<sup>86</sup> L'idée d'erreur en morale pose un problème difficile. Erreur face à quoi et dans quel sens? Qu'est-ce qui est faussé et comment? La réponse brève de Nietzsche est que l'interprétation morale fausse la possibilité même d'interpréter le monde mais cela ne reste qu'une réponse partielle. Nous y reviendrons.

<sup>87</sup> *Id.*, *Crépuscule*, page 1016. Dans le *Gai Savoir*, à l'aphorisme 340, Nietzsche annonce déjà que les Grecs doivent être dépassés. Il est intéressant de noter que la première mention de Zarathoustra apparaît deux aphorismes plus loin à l'aphorisme 342. L'aphorisme 341 est une annonce de l'Éternel Retour. La connexion avec les Grecs est claire. *Id.*, *Le gai savoir*, aphorismes 340, 341 et 342, pages 201-202.

matin et même, dans *Zarathoustra*, il y a une conscience explicite que le midi est également le moment qui annonce une nuit à venir.

La désintégration du fondement de l'ordre moral entraîne des conséquences plus profondes que la seule déconnection entre le monde apparent des sens et le monde idéal. Cette déconnection se fait également là où ces deux mondes se trouvaient liés, dans les actions ou les pensées des êtres humains. Dans l'exemple du christianisme, Dieu est intéressé par le destin humain, par ce que ses créatures font de leurs existences. Pour que ce destin ait une valeur, il doit être libre et non déterminé. Ce libre-arbitre donne une valeur aux bonnes actions, en ce qu'il aurait été tout aussi possible si le choix inverse avait été fait. Nietzsche critique cette liberté comme étant illusoire, mais il reste que l'idée de liberté demeure une partie importante de la culture occidentale. Une erreur a autant d'effets qu'une vérité.<sup>88</sup> Le dépassement proposé par Nietzsche consisterait à vivre sans cette illusion sans toutefois retomber dans un déterminisme. Voyons comment Nietzsche en suggère la possibilité.

Commençons par une citation du *Crépuscule des idoles* (les italiques sont dans le texte original) :

*Personne* n'est responsable du fait qu'il existe, qu'il est conformé de telle ou telle façon, qu'il se trouve dans telles conditions, dans tel milieu. La fatalité de son être n'est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui fut et de tout ce qui sera. L'homme n'est *pas* la conséquence d'une intention propre, d'une volonté, d'un but; avec lui on ne fait pas d'essai pour atteindre un « idéal d'humanité », un « idéal de bonheur », ou bien un « idéal de moralité », - il est absurde de vouloir faire dévier son être vers un but quelconque. *Nous* avons inventé l'idée de « fin » : dans la réalité la « fin » manque.... On est nécessaire, on est un morceau de destinée, on fait partie du tout, on *est* dans le tout, - il n'y a rien qui pourrait juger, mesurer, comparer, condamner notre existence, car ce serait là *en dehors du tout!* – Personne ne peut plus être

---

<sup>88</sup> *Id.*, *Généalogie*, première dissertation, aphorisme 7, pages 784-785.

rendu responsable, les catégories de l'être ne peuvent plus être ramenées à une *cause prima*, le monde n'est pas une unité, ni comme monde sensible (*sensorium*), ni comme « esprit » : *cela seul est la grande délivrance*, - par-là l'innocence du devenir est rétablie... L'idée de « Dieu » fut jusqu'à présent la plus grande *objection* contre l'existence... Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : *par là seulement nous sauvons le monde*.<sup>89</sup>

Que pouvons-nous extraire de ce passage? Premièrement, une critique de la responsabilité. Nietzsche en avait déjà parlé dans ces œuvres précédentes mais surtout comme une critique d'un dédoublement de la volonté.<sup>90</sup> Il y mentionnait que l'idée de la volonté comme cause agissante venait d'une interprétation erronée (et métaphysique) de la réalité qui trouvait sa source dans l'expérience des faibles. Séparer la volonté de l'action pour en faire une cause-effet permettait de responsabiliser ceux dont l'action était perçue comme mauvaise. Ici, l'idée est connexe, mais la responsabilité est rejetée parce les individus et leurs actions ne sont que des effets de la nécessité qui régit la totalité. L'individu est le résultat d'une longue chaîne de causalité.<sup>91</sup> Blâmer la nature de quelqu'un revient à blâmer la totalité qui l'a produite. Deuxième aspect à souligner dans cette citation : la critique de la téléologie qui consiste à voir dans l'humanité la réalisation d'une idée ou d'une volonté qui la dépasse, ce qui ramène la question du Législateur. Ce que Nietzsche nomme une innocence est en fait une sorte de naturalisme de l'existence. L'innocence du devenir est une acceptation du caractère nécessaire des vies humaines, de leurs destins comme imbrications dans une trame et dans une totalité globale.

---

<sup>89</sup> *Id.*, *Crépuscules*, page 980.

<sup>90</sup> On trouve l'idée à plusieurs reprises. *Id.*, *Humain trop humain*, livre 1, aphorisme 40, pages 469-470 ou alors *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 21, pages 576-577.

<sup>91</sup> « Moi-même, bien que je sois, de rigueur, un ennemi du christianisme, je suis loin d'en vouloir aux individus à cause d'une chose qui est la fatalité de plusieurs milliers d'années » *Id.*, *Ecce Homo*, aphorisme 7, page 1126.

Ces deux idées, à notre sens, nous indiquent quelque chose sur la pensée morale de Nietzsche et cette idée du dépassement. Premièrement, la non-responsabilité s'applique également à la moralité des esclaves. La pensée des faibles, son ressentiment sous-jacent et son antiélitisme est en soi quelque chose de nécessaire, un destin dans l'histoire. La situation dans laquelle une certaine partie de l'humanité se trouvait et sa relation avec les autres parties plus puissantes créent les conditions pour l'apparition d'une morale d'esclaves et sa tentative de réévaluer les valeurs morales. Les interprétations erronées, les erreurs morales et toute l'économie du ressentiment et de la punition qui en découle ont été des nécessités. Nietzsche pense que la moralité du faible, malgré tous ses beaux mots et ses idéaux, a été à la base une tentative d'usurpation, un coup d'état contre les forts. La moralité est volonté de puissance. En quoi cela est-il lié au dépassement pour Nietzsche? Le lien apparaît lorsque tout retour en arrière nous ramène à une situation nécessaire qui se déroulera encore une fois comme elle s'est déroulée. Vouloir arrêter le cours des choses, comme vouloir arrêter une rivière, ne fait que préparer le bris de la digue. Lorsque Nietzsche porte un jugement sur des figures du passé, par exemple Socrate, il ne leur fait pas porter le blâme pour le résultat de leurs actions. Il regrette ce qui est perdu ou les falsifications qui ont été introduites, mais sans inclure l'idée d'une responsabilité.<sup>92</sup> Dans le cas de Socrate, celui-ci était un symptôme, il représentait l'incarnation individuée d'un mal qui rongait déjà la société athénienne sans avoir encore percé au grand jour. Il était nécessaire comme forme achevée de cette décadence, la responsabilité ne lui appartient pas de l'avoir été. Si Socrate n'était jamais apparu, la décadence d'Athènes n'en aurait

---

<sup>92</sup> Dans l'*Antéchrist*, Saint-Paul ne semble pas responsable de ses actions même si Nietzsche semble parfois lui donner la responsabilité des conséquences de ses actions. Il n'aurait pu faire autrement mais les « dégâts » lui sont attribuables. *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 42, pages 1075-1076.

pas pour autant disparu, elle aurait pris une autre forme à un autre moment.<sup>93</sup> Ce que Nietzsche regrette plutôt avec Socrate est l'arrivée de valeurs décadentes qui se perpétuent par la suite et se transmettent tout au long de l'histoire occidentale.<sup>94</sup> Son grand crime fut d'avoir détourné Platon, dont Nietzsche parle comme le philosophe le plus puissant de l'histoire et la plus belle plante de l'Antiquité, mais empoisonné par la morale plébéienne de Socrate.<sup>95</sup> Encore une fois bien sûr, Platon n'était pas libre d'être corrompu ou non mais à travers lui, le christianisme puise des idées et des évaluations plébéiennes.

Cette absence de liberté n'est pourtant pas associée à la thèse d'un déterminisme humain fort. Puisque le corps est toujours opaque à lui-même, la connaissance n'a jamais accès à la vérité sur le monde parce qu'elle méconnaît même la condition première de son existence. Cette partialité de l'expérience humaine est renforcée par ses propres interprétations partielles. L'attitude morale, qui croit dans des irréalités, fausse également la possibilité d'une bonne interprétation. Nietzsche critique le concept même de libre arbitre mais sans verser dans son opposé. Le mot monde est une métaphore pour les luttes qui l'animent et c'est dans cette lutte que les concepts de déterminisme et de liberté se dissolvent. Nietzsche juge que la culture n'est ni pleinement une affaire individuelle, ni seulement collective et donc que la multiplicité des forces en action appelle à l'interprétation. Finalement, ce serait par le concept de la volonté de puissance, auquel nous reviendrons, qu'il pense avoir trouvé non seulement le schème

---

<sup>93</sup> « C'est alors qu'on devina que la rationalité était libératrice; ni Socrate, ni ses « malades » n'étaient libres d'être raisonnables, - ce fut de rigueur, ce fut leur dernier remède. Le fanatisme que met la réflexion grecque tout entière à se jeter sur la raison trahit une situation de détresse : on était en danger, on n'avait que ce choix : ou couler à fond, ou être absurdement raisonnable. » *Id.*, *Crépuscule*, page 960.

<sup>94</sup> Ce regret a un statut ambigu. Dans *l'Antéchrist*, c'est le regret de ce qui avait été possible avant et qui ne l'était plus après l'événement. Vu le caractère nécessaire du développement, ce regret s'apparente peut-être plutôt à la nostalgie. Dans le cadre plus grand de l'historiographie nietzschéenne, la décadence socratique contient déjà les éléments qui annoncent sa fin, dans l'association de la connaissance à la vertu. *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 59, pages 1099-1100.

<sup>95</sup> *Id.*, *Par-delà*, avant-propos, pages 549-558.



métaphorique pour comprendre la morale mais également pour la critiquer. Cette critique de la morale est donc elle-même un moment historique, Nietzsche en est conscient. Elle n'était pas possible à tous les moments de l'Histoire, ceux qui ont vécu sous la morale ne sont pas responsables de leur aveuglement.<sup>96</sup>

Le projet est donc d'abattre les objets moraux historiques qui ont perdu leur sens et leur réalité. Car la morale des esclaves demeure bel et bien vivante dans la modernité puisqu'elle y trouve même sa réalisation politique. Son fondement n'en aurait pas moins perdu son sens. Il devient possible de démontrer le caractère historique de la morale (un contre-argument pour une morale qui met la vérité dans les choses éternelles) et de montrer en quoi il est possible de vivre autrement. La critique de la moralité cherche à briser la tyrannie de la morale et à permettre une multiplication des perspectives sur le monde. Cet objectif est non seulement un essai de « critique philologique » mais aussi un objectif moral, au sens large. Si, comme le veut Nietzsche, le monde est perspectiviste alors la multiplication des perspectives est un enrichissement de l'existence.

Nous avons parlé du projet nietzschéen comme dépassement, qui appellerait ultimement lui-même d'autres dépassements. La formule de l'idéal moral de Nietzsche est « par-delà le bien et le mal » et réfère à une façon de concevoir le monde qui aurait abandonné l'attitude morale. Cela ne veut pas dire une absence d'évaluations mais plutôt un dépassement de l'attitude et des évaluations métaphysiques qui dominaient depuis Socrate. En cela, Nietzsche propose une réévaluation des valeurs morales du passé, une refondation de la relation humaine au monde sur la base d'une nouvelle attitude. L'essence de cette refondation n'est ni purement rationnelle, comme chez Kant, ni principalement

---

<sup>96</sup> Dans *Ecce Homo*, il mentionne également que la critique morale et la réévaluation des valeurs ne pouvaient qu'apparaître à quelqu'un comme lui-même. L'effet de la maladie mais l'absence de la morbidité spirituelle qui accompagne les grands souffrants permettent un point de vue sur la santé et la maladie impossible à d'autres. *Id.*, *Ecce Homo*, page 1138.

politique, comme chez Rousseau. Elle cherche plutôt à changer la direction de l'histoire culturelle ou civilisationnelle. L'attitude morale avait favorisé le nihilisme européen qui découlait lui-même des évaluations plébéiennes, mais Nietzsche espère que cette victoire ne sera pas éternelle et qu'il y aura possibilité de commencer quelque chose de nouveau. Plus précisément, il espère un changement dans les instincts fondamentaux qui ont dominé l'histoire de la civilisation occidentale. La morale de l'esclave avait vaincu les anciennes évaluations morales nobles de l'Antiquité lorsque les valeurs morales se sont transmises aux élites, incluant celles qui ont justement fait apparaître le ressentiment premier des classes opprimées.<sup>97</sup> Dans l'exemple de l'Empire romain, c'est l'adoption de la nouvelle morale chrétienne d'origine juive par l'aristocratie romaine qui sape les fondements moraux et culturels de l'Empire.<sup>98</sup>

Nous touchons ici au sujet même de notre thèse, la question du Législateur. Une telle réévaluation des valeurs historiquement dominantes est une tentative de légiférer à nouveau, ce qui pourrait passer par la réévaluation de valeurs mises de côté, par exemple la probité. Dans le présent chapitre, nous nous limiterons à l'analyse d'un des aspects qui sous-tend cet espoir de réévaluation, espoir connecté à la critique nietzschéenne de la moralité. Cette analyse finira la présente section. Pour Nietzsche, la possibilité d'une réévaluation des valeurs semble reposer sur un précédent historique d'une telle réévaluation. Celle-ci avait été l'œuvre des prêtres, ceux que Nietzsche appelle les grands empoisonneurs de l'humanité.<sup>99</sup> Dans la *Généalogie de la morale*, il explique que les prêtres se sont constitués comme type spécifique dans le contexte des premières socialisations humaines, lorsque les populations ont été amenées à

---

<sup>97</sup> Cette première victoire serait elle-même facilitée par une certaine fatigue culturelle de l'Antiquité tardive. *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 20, pages 1054-1055.

<sup>98</sup> Nietzsche donne aussi l'exemple de la réception du christianisme par les Barbares germaniques du Nord de l'Europe. *Ibid.*, aphorisme 19, pages 1053-1054.

<sup>99</sup> *Ibid.*, aphorisme 26, pages 1060-1062.

vivre de façon permanente dans les villes. Ils sont ceux qui ont permis à l'humanité sédentaire de sortir définitivement de l'animalité en retournant vers l'intérieur le mécontentement et les instincts floués des individus incapables de vivre naturellement. Le prêtre devient le berger des ratés et des malades de la civilisation. Il rétablit une volonté, un but pour ceux que la nouvelle socialisation avait enfermés dans les cités. Nietzsche mentionne même que sans cet « apprentissage » de l'intériorité, l'humanité n'aurait jamais pu être intéressante.

C'est que, chez le prêtre, *tout* devient plus dangereux, non seulement les traitements et les thérapeutiques, mais encore l'orgueil, la vengeance, la perspicacité, la débauche, l'amour, l'ambition, la vertu, la maladie ; — avec un peu d'équité, on pourrait, il est vrai, ajouter que c'est sur le terrain même de cette forme d'existence *essentiellement dangereuse*, la sacerdotale, que l'homme a commencé à devenir un *animal intéressant* ; c'est ici que, dans un sens sublime, l'âme humaine a acquis la *profondeur* et la *méchanceté* — et certes ce sont là les deux attributs capitaux qui ont assuré jusqu'ici à l'homme la suprématie sur le reste du règne animal!<sup>100</sup>

Cette intériorité intéressante est le résultat de l'apparition d'un animal avec une profondeur, avec des instincts qui soudainement sont incapables de se vivre immédiatement. L'humain est modelable par les conditions de son existence. Cette plasticité est également indispensable à l'espoir d'une refondation culturelle. Elle deviendra le champ de bataille de la culture humaine.

Cette intériorité ne serait que le début, car une fois que ce champ existe, la guerre peut commencer. La grande réévaluation vient lorsque le prêtre finit par réinterpréter le monde entier et y introduit le péché, le bien, le mal, finalement tout ce qui structure ce que Nietzsche appelle un ordre moral. La critique de la moralité devient plus précise dans la *Généalogie de la Morale*, elle s'attaque à des idées millénaires mais découvre sous celles-ci un type humain spécifique. Or, ce

---

<sup>100</sup> *Id.*, *Généalogie*, première dissertation, aphorisme 5, page 782.

type humain est animé par ce que Nietzsche appellerait une volonté de puissance déchaînée, il prend le monde et le réinterprète avec succès à travers une fine psychologie de la maladie et de la psychologie des pauvres et des opprimés.<sup>101</sup> Toute la puissance du prêtre est dépendante de cette psychologie parce qu'ils sont socialement exclus des lieux du pouvoir des sociétés aristocratiques.<sup>102</sup> En trouvant leur assise dans la souffrance des pauvres, ils s'assurent finalement de détenir une influence à long terme sur l'évolution des catégories morales de l'humanité. En sauvant les dominés de leur fatigue existentielle, le prêtre se place également comme agent irremplaçable dans le monde, il devient l'interprète de l'ordre moral sur lequel toute la société devra s'aligner.<sup>103</sup> Sa volonté de puissance aboutit à ce renversement ultime des valeurs qu'est le christianisme, appuyé sur les couches malades de la société pour déclasser les classes supérieures dans une lutte morale. Dans *l'Antéchrist*, Nietzsche montre un premier exemple de ce développement à l'œuvre dans l'histoire du peuple juif. En partant du peuple fort de l'époque du royaume, le déclin politique et culturel laisse la place aux prêtres qui jouent sur le doute et l'incertitude populaires pour construire un ordre moral qui réinterprète le déclin politique comme une punition de Dieu.<sup>104</sup> Cette punition et le besoin de l'éviter transforment le prêtre juif en médiateur nécessaire puisqu'il assurera le lien avec le divin. Lorsque Nietzsche parle des Juifs comme étant le peuple sacerdotal par excellence, il réfère en fait à ce développement historique et non à une essence juive. La position des prêtres dans la société juive est une conséquence non seulement d'un déclin politique mais aussi d'une prise de

---

<sup>101</sup> *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 49, page 1085.

<sup>102</sup> Il faut rappeler que Nietzsche sépare les prêtres et les guerriers comme deux groupes sociaux dont les conditions d'existence sont opposées. Or, dans toute société, le type dominant aura tendance à prendre l'aspect de l'autre, signe évident de sa victoire. C'est dans les évaluations dominantes que la distinction se trouve.

<sup>103</sup> *Ibid.*, aphorisme 27, pages 1062-63.

<sup>104</sup> *Ibid.*, aphorisme 25, page 1059.

pouvoir mue par une volonté de puissance qui réarrange le monde pour assurer la perpétuation et la domination d'un type humain.

Encore dans l'*Antéchrist*, Nietzsche juge que les prêtres procèdent à un empoisonnement profond de la raison humaine par une compréhension corrompue de la cause et de l'effet dans la vie de tous les jours. Le péché comme concept, la grande pollution que l'humanité a déversée sur elle-même, est la cause même de cette corruption car il place des causes et des effets imaginaires dans le monde, mélangeant ainsi tous les instincts productifs de l'humanité. À travers la réinterprétation du prêtre, le péché devient la cause du déclin politique, une punition méritée pour la faiblesse morale des croyants. Le prêtre peut alors, étant la source de cette interprétation, offrir la solution, puisqu'il connaît la nature du monde moral, et devient donc indispensable. L'obéissance au prêtre deviendra l'obéissance à Dieu. Si, d'un côté, Nietzsche mentionne le côté conservateur de cette pratique spirituelle en ce qu'elle permet de ralentir la désintégration d'une société qui a perdu son indépendance politique, il critique fortement ce qui est conservé. C'est la faiblesse et le ressentiment qui se maintient mais qui finissent également par empêcher toute restauration politique. La culture sacerdotale est morbide parce qu'elle est momifiée par le prêtre, les causes imaginaires deviennent des faiblesses qui empêchent un renouveau culturel en même temps qu'elles empêchent la mort définitive.

À la réévaluation religieuse, Nietzsche veut opposer une réinterprétation de la noblesse, une abolition des instincts faussés de l'humanité et une restauration des instincts naturels.<sup>105</sup> Il résume le projet dans la phrase « déshumanisation de

---

<sup>105</sup> « En sorte que, si le plus haut degré de puissance et de splendeur du type homme, possible en lui-même n'a jamais été atteint, la faute en serait précisément à la morale! En sorte que la morale serait le danger des dangers? » *Id.*, *Généalogie*, aphorisme 6 de l'avant-propos, page 774.

la nature, et ensuite la naturalisation de l'homme. »<sup>106</sup> La pensée morale a rempli la nature de notions métaphysiques produites par les désirs non assouvis et les manques humains.<sup>107</sup> Nietzsche estime que même à notre époque moderne des artefacts de pensée morale se retrouvent dans nos sciences naturelles, dans des termes comme « loi de la nature » ou dans l'atomisme du XIX<sup>ème</sup> siècle. Comme il est dit dans le *Gai Savoir*, la mort de Dieu prendra du temps et il faudra chercher son ombre dans tous les recoins du monde.<sup>108</sup> Cette recherche des ombres et celle d'une nouvelle fondation sont intrinsèquement liées.

Par contre, plusieurs points dans cette section créent des doutes sur la possibilité théorique même de cette réévaluation. Elle semble aller contre l'idée d'une innocence du devenir et d'une non-responsabilité des individus. Comment concevoir la figure du Législateur comme celui qui donne les lois et qui devient donc responsable de la refondation, lorsque l'idée d'une loi fondamentale semble si proche de celle de l'invention des catégories morales qui sont critiquées. Le cas de Nietzsche lui-même qui écrit ces livres rentre dans la problématique : quelles sont en effet les conditions de son propre travail? De plus, s'il refuse toute réalité à la moralité, n'y voyant que des interprétations, sur quelle base une refondation peut-elle agir, et comment peut-on concevoir l'obéissance qui est au cœur de la définition d'une loi? Finalement, le travail du Législateur lui-même ne dépend-il pas d'un appel à une extériorité qui définit les morales idéalistes? Nous espérons approfondir ces questions dans notre troisième chapitre, mais il est déjà utile de garder à l'esprit que la figure du

---

<sup>106</sup> *Id.*, *Œuvres philosophiques complètes*, Tome V, Paris, Gallimard, 1982, Le gai savoir, fragments posthumes, été 1881-été 1882, page 392 et page 399.

<sup>107</sup> Blondel, *Op. Cit.*, pages 57-58.

<sup>108</sup> On trouve déjà des signes d'une telle idée bien avant, dans *Humain trop Humain* par exemple, où Nietzsche mentionne déjà que ce sont les conceptions et les catégories des théologiens qui sont à dépasser. *Id.*, *Humain trop humain*, aphorisme 8, pages 459-460. La citation du *Gai Savoir* ouvre le troisième livre. *Le gai savoir*, aphorisme 108, page 121.

Législateur et le projet général de la critique de la moralité que Nietzsche se donne sont à la fois fortement liés et en tension.

Pour bien comprendre cette tension, il faut aussi passer en revue les autres notions centrales de la pensée de Nietzsche. Celle qui suit naturellement doit être celle de la volonté de puissance. Pour bien comprendre de l'intérieur la réévaluation qu'opère le prêtre, il faut en effet aborder la question de sa volonté de puissance. De manière générale, Nietzsche se réfère à ce concept aussi bien pour comprendre la morale que pour penser son dépassement. L'examen servira donc aussi à éclairer les fondements du projet nietzschéen.

### 1.3.2 Volonté de puissance

Il n'y a probablement pas de concept nietzschéen plus complexe que la volonté de puissance, à l'exception peut-être de l'Éternel Retour. Cette complexité est augmentée par l'arrivée relativement tardive du concept dans l'œuvre publiée. Comme le Surhumain et l'Éternel Retour, il apparaît dans *Ainsi Parlait Zarathoustra*, dans un passage sur les tables des valeurs.<sup>109</sup> L'importance du concept pour notre recherche est on ne peut plus claire, car c'est par la volonté de puissance que le devenir est expliqué dans l'œuvre. C'est pourquoi il est important de bien le cerner. La volonté de puissance est ce qui s'approche le plus d'un concept ontologique dans l'œuvre de Nietzsche, tout en étant plutôt une métaphore qu'un vrai cadre théorique.<sup>110</sup> La vie devient comme volonté de puissance et il est impossible de penser les deux termes séparément.<sup>111</sup> Puisque

---

<sup>109</sup> On pourrait trouver des traces de moments préliminaires de l'élaboration du concept de volonté de puissance bien avant. Par exemple, *Id., Humain trop Humain*, livre 1, aphorisme 4, page 436-437.

<sup>110</sup> *Id., Par-delà*, aphorisme 36, pages 591-592.

<sup>111</sup> Les lectures moins subtiles accordent souvent à la vie le caractère de volonté de puissance, comme si celui-ci s'imposait à celle-là comme une chose étrangère. Retracer l'argumentaire de

la vie est volonté de puissance, la relation au monde de celui qui vit se fait sur le mode de celle-ci. Elle est d'ailleurs complètement indépendante de toute intentionnalité et la conscience même n'en est qu'une autre expression. Toutes les formes de vie sont volonté de puissance, du microbe unicellulaire jusqu'à l'organisme le plus complexe. Elle expliquerait même la vie des peuples, surtout dans son aspect culturel et moral : « Une table des biens est suspendue au-dessus de chaque peuple. Or, c'est la table de ce qu'il a surmonté, c'est la voix de sa volonté de puissance. »<sup>112</sup> Le cadre explicatif de Nietzsche lie fortement la culture à son substrat corporel, lui-même structuré par la volonté de puissance, ses organes, ses capacités, ses sens, et tout cela est fonction de la volonté de puissance comme principe organisateur. Elle devient donc également une partie intégrante de la question du Législateur chez Nietzsche puisqu'elle agit comme explication métaphorique de l'existence sur laquelle cette législation tenterait d'agir. La volonté de puissance veut expliquer la vie. La question se pose par contre : que veut dire puissance dans volonté de puissance?

Cette question demande un petit éclaircissement linguistique. Il a souvent été remarqué que le terme allemand, *Wille zur Macht*, n'est pas clairement rendu par les traductions françaises ou anglaises. En français, volonté DE puissance renvoie à la forme génitive, la volonté a caractère de puissance ou appartient à la puissance.<sup>113</sup> *Wille ZUR Macht* réfère plutôt au datif, dans ce cas-ci, ce vers quoi la volonté agit. Une meilleure traduction française aurait pu être volonté de pouvoir, si ce n'était du problème posé par le fait que le verbe pouvoir et son

---

Nietzsche montre plutôt que la vie est volonté de puissance et que séparer les deux termes les rend inopérants. *Ibid.*, page 709. Voir aussi dans le *Nietzsche* d'Heidegger, « Le terme "Volonté de puissance" dénomme le caractère fondamental de l'étant; chaque étant est, pour autant qu'il est : Volonté de puissance. Par là se trouve énoncé quel caractère a l'étant en tant qu'étant. » Martin Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, Paris, Gallimard, 1971, page 25.

<sup>112</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, page 327.

<sup>113</sup> En anglais, *Will to Power* donne déjà une clarification. La confusion ici vient plutôt du mot *power* qui a souvent reçu des interprétations très superficielles.



substantif sont identiques, difficulté évitée en allemand par la capitalisation des noms. Cela laisse la forme un peu lourde de volonté vers la puissance. Nous utiliserons volonté de puissance dans ce texte, mais il est important de garder à l'esprit l'insuffisance d'une telle traduction.

Après avoir déterminé la relation entre les deux possibilités exprimées par le « de », il faut s'attarder sur ce que sont en fait ces deux termes ainsi liés. La volonté est pour Nietzsche la grande inconnue de la philosophie occidentale. De Saint Paul à Schopenhauer, la volonté est évoquée, sans que personne ne sache toutefois réellement de quoi il est question. Qu'est-ce qu'une volonté, d'où vient-elle, quels sont ses modes d'action? Traditionnellement ramenée à la conscience, la volonté était associée aux commandes de la raison ou de la conscience sur un corps qui devait y être soumis. Caractéristique importante pour une large partie de la philosophie, la volonté était supposée une dans l'individu et elle découlait d'un sujet qui perdurait et qui assurait la stabilité de l'ensemble. Lorsque la volonté se trouvait troublée, c'était par des éléments extérieurs qui la détournaient sans affecter son unité fondamentale. Dans *Nietzsche et l'Ombre de Dieu*, Didier Franck remarque que Saint Paul fait exception. Pour celui-ci, la volonté est multiple dans l'être humain et ces volontés sont constamment en lutte. Cet ensemble de volontés est conçu comme étant en relation avec la loi divine et donc Dieu.<sup>114</sup> Toute la structure est ordonnée et structurée par cette relation.<sup>115</sup> Fondamentalement, la volonté humaine doit vouloir ne pas vouloir ce que Dieu ne veut pas, relation négative incarnée par les interdictions des Dix Commandements.<sup>116</sup> Nietzsche reprend cette hiérarchisation mais la sépare de Dieu. La volonté est un phénomène politique au sens large du terme car elle dépend d'un arrangement et d'une lutte interne à l'individu. La volonté

---

<sup>114</sup> Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, page 174.

<sup>115</sup> *Ibid.*, page 64.

<sup>116</sup> *Ibid.*, page 17.

représente le résultat de l'interaction hiérarchique des parties, une simplification ressentie par la conscience pour expliquer la cause de l'action. Elle est la partie consciente d'un processus sous-conscient.

Il faut conserver intacte toute la surface de la conscience — la conscience est une surface — la préserver du contact de l'un des grands impératifs. Gardez-vous même de tout grand mot, de toute grande attitude ! On court le danger de voir l'instinct « se comprendre » trop tôt lui-même. — Dans l'intervalle, l'idée organisatrice, l'idée qui est appelée à la domination, ne cesse de grandir dans les profondeurs, — elle commence à ordonner, elle *ramène* peu à peu, des chemins de traverse et des détours, vers la directive, elle prépare certaines qualités et *certaines* capacités qui, comme moyens vers le but général, se montreront un jour indispensables ; — elle forme, les uns après les autres, tous les pouvoirs *esclaves*, avant de laisser, entendre quelque chose de la tâche dominatrice, du « but », de la « fin », du « sens final ». <sup>117</sup>

La vieille interprétation permettait de supposer un sujet derrière l'action et de faire de la conscience le siège de ce sujet. Nietzsche abolit cela en soumettant la conscience à la lutte des volontés du corps, elles-mêmes détachées d'une volonté divine directrice. Cette lutte est constante et fluide, différents instincts commandent et obéissent à différents moments dans la vie d'un organisme. C'est la différence dans la force des instincts qui produit la différence qui anime la lutte qui génère la puissance. La hiérarchisation est constituée par cette capacité constante à commander et obéir alternativement, aspect de la vie qui apparaît également dans les critiques politiques de la démocratie comme incapacité à commander. <sup>118</sup> Cette comparaison politique ramène la vieille métaphore organique du corps politique mais sous une nouvelle perspective hiérarchique plutôt que totalisante. Si, comme les citoyens en démocratie, les instincts venaient à devenir égaux, ils perdraient également cette différence qui les rend dynamiques. La santé du corps, biologique ou politique, dépend de la capacité de

<sup>117</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, page 1141.

<sup>118</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, pages 371-373.

ces volontés à s'entendre et se comprendre rapidement et clairement, condition de la hiérarchisation.<sup>119</sup> C'est cette rapidité et cette clarté qui donnent à la volonté son unité illusoire, car la quasi-simultanéité apparaît alors comme simultanéité parfaite. Mais à quoi cette hiérarchisation sert-elle?

La réponse à cette question nous amène au deuxième terme : puissance. Volonté de puissance est parfois simplifiée dans le langage commun en un vouloir-la-puissance mais l'interprétation tombe dans les pièges de la distinction acteur-action ou sujet-objet. Cette distinction est constamment présentée par Nietzsche comme l'erreur fondamentale de la « métaphysique » populaire, la différenciation entre le marteau et le coup qui permet une moralisation des actions.<sup>120</sup> La puissance, dans la volonté de puissance, est la capacité à vouloir et puisque le vouloir est la volonté, la volonté de puissance se veut elle-même.<sup>121</sup> Dans toute volonté humaine s'expriment deux choses : la volonté de faire et la volonté de continuer à vouloir. De la même façon que le maçon qui pose la brique veut la maison, la volonté de puissance sainement exprimée cherche à s'intensifier. Toute la distinction nietzschéenne entre la force et la faiblesse tourne autour de cette définition de la santé de la volonté comme intensification.<sup>122</sup> Cette santé cherche à augmenter le champ de ses possibilités, à s'approprier des éléments toujours plus difficiles, à amener d'autres forces sous soi et à vaincre des obstacles toujours plus exigeants.<sup>123</sup> Le sentiment de dépassement est le sentiment de la volonté de puissance qui se déploie et qui se

---

<sup>119</sup> *Id.*, *Œuvres philosophiques complètes*, Tome XI, Fragments posthumes automne 1884-automne 1885, page 190.

<sup>120</sup> *Id.*, *Crépuscule*, pages 979-980.

<sup>121</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, page 40-41.

<sup>122</sup> « (La morale du maître défini par sa santé) met au premier plan le sentiment de la plénitude, d'une force qui veut déborder, la joie d'une tension haute, la conscience d'une richesse qui aimerait donner et se prodiguer : l'homme noble, lui aussi, vient en aide au malheureux, non pas par pitié, le plus souvent, mais poussé par la surabondance de force qu'il sent en lui. » *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 260, page 710.

<sup>123</sup> Franck, *Op. Cit.*, page 232.

trouve puissante. L'exaltation de sentir la force se déployer n'est par contre pas la seule possibilité. Lorsque la puissance manque, la volonté se replie sur elle-même. La volonté de puissance malade n'est pas l'absence, elle ne cherche pas à arrêter de vouloir mais plutôt à conserver ce qu'elle a déjà.<sup>124</sup> La volonté de puissance permet donc, pour Nietzsche, d'expliquer l'entière existence en termes de forces qui vont au bout d'elles-mêmes. Pour prendre un exemple biologique, la forme physique de chaque organisme est une fonction des forces qui lui sont disponibles. Il s'étend, se structure et se complexifie autant qu'il le peut. Cette complexification et cet agrandissement deviennent le garant de sa capacité à s'imposer sur ce qui lui est étranger.<sup>125</sup> Nietzsche s'oppose d'ailleurs sur ce point à Darwin, qui voyait l'existence animale et humaine dominée par l'instinct de conservation. Pour Nietzsche, cet instinct de survie est une modalité de la volonté de puissance, un mode conservateur qui se donne comme but de rester vivant, mais qui ne peut expliquer complètement l'existence. Il juge notamment que la supposition darwinienne d'un environnement appauvri qui pousse à l'adaptation est fausse puisque la nature est en fait plutôt abondante, souvent à l'excès.<sup>126</sup> Il décrit d'ailleurs souvent le gaspillage comme caractéristique de la force et de la noblesse, comme capacité à se dépenser sans en souffrir.<sup>127</sup>

La volonté de puissance permet de comprendre le vivant et le non-vivant dans un schème d'explication central. Dans *La philosophie de Nietzsche*, Eugen Fink

---

<sup>124</sup> « Il lui faut un but, - et il préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout ». L'être humain, comme expression de la volonté de puissance, ne peut pas rien vouloir mais il peut vouloir le rien. Position paradoxale puisque c'est la volonté qui se refuse elle-même le champ de son expression. Nietzsche, *Généalogie*, troisième dissertation, aphorisme 1, page 837.

<sup>125</sup> Franck repère bien l'importance du concept de volonté de puissance pour comprendre le corps chez Nietzsche. Franck, *Op. Cit.*, pages 224 et 228.

<sup>126</sup> Nietzsche, *Gai Savoir*, aphorisme 349, page 214.

<sup>127</sup> Ce gaspillage est également celui de la nature : « ...la nature se montre telle qu'elle est, dans toute sa grandiose et indifférente prodigalité, qui nous révolte mais ne manque pas de noblesse » *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 188, page 634.

donne une interprétation qui, à notre avis, réunit tous les éléments présentés. Nous la citons au long :

Pour Nietzsche, la volonté de puissance est le *Wesen* (nature) de l'étant. *Wesen* ne doit pourtant pas se comprendre au sens d'*essentia* qui est la forme fixe de l'apparence, au sens de l'*idea*; il signifie plutôt *wesen* au sens verbal, il signifie donc mobilité de l'étant. Tout étant est volonté de puissance : cela ne se voit pas, pour ainsi dire. Les choses sont de multiples façons différentes dans leurs aspects. Nous avons l'habitude de distinguer des domaines selon la différence de l'apparence [...] Aussi longtemps que l'on considère la différence des choses d'aspect différent, on n'apercevra pas la volonté de puissance. C'est seulement en considérant l'agitation de tout étant qui vient et s'en va, qui monte et descend, agitation que Nietzsche confond avec le concept de « vie », que l'on aboutit à la connaissance de la volonté de puissance. Tout étant est volonté de puissance, pour autant qu'il se situe dans le temps.<sup>128</sup>

La dernière phrase touche au cœur de la chose : la volonté de puissance définit comment l'étant est comme existence dans le temps.<sup>129</sup> Elle explique cette agitation en donnant le mode sur lequel celle-ci se déploie dans un temps habité par une multiplicité de forces. Celles-ci représentent pour Nietzsche tout ce qui interagit, tout ce qui cherche à s'imposer dans le monde.<sup>130</sup> Ces impositions sont comprises comme des forces qui agissent sur ce qui est comme soi. Comme principe organisateur, la volonté de puissance exprime la vie en termes de relations, puisqu'aucune force n'existe dans le vide. Chaque étant trouve le champ dans lequel il existe et se déploie. Les affects, par exemple, n'affectent pas la matière, mais seulement d'autres affects. Ces volontés agissent sur d'autres

---

<sup>128</sup> Fink, *Op. Cit.*, page 105.

<sup>129</sup> « Le monde vu de l'intérieur, le monde désigné en fonction de son 'caractère intelligible' serait tout simplement 'volonté de puissance' et rien d'autre. » Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 36, page 592.

<sup>130</sup> «... à supposer que l'on puisse ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance, et que l'on trouve en elle aussi la solution du problème de la procréation et de la nutrition – c'est le même problème –, on aurait par là acquis le droit d'appeler toute force agissante, sans ambiguïté possible, *volonté de puissance*. » *Ibid.*

volontés et non sur des corps.<sup>131</sup> La volonté de puissance s'exprime à une infinité de niveaux. Les volontés pulsionnelles du corps en relation entre elles, la volonté de l'individu comme unité multiple, les relations de puissance entre les individus d'une communauté ou d'un corps politique, lui-même animé d'une volonté de puissance dans la communauté des communautés. La métaphorisation de la volonté pour en interpréter les mouvements se fait à partir du phénomène le plus simple et le plus fondamental. Le corps devient la métaphore de la communauté politique parce qu'il met à nu la volonté de puissance à son plus fort.<sup>132</sup>

La volonté de puissance s'exprime en effet jusque dans les plus petites fonctions du corps. La nutrition par exemple est l'acquisition et l'absorption du nécessaire pour entretenir l'activité du corps. Cette appropriation et réinterprétation de l'élément étranger dans le contexte du corps est volonté de puissance. La digestion même se résume à rendre les éléments étrangers utiles aux corps, comme nutriments, à travers les différents mécanismes des organes internes. Nietzsche présente souvent la digestion et la pensée comme deux activités humaines qui absorbent l'étranger et tentent d'en faire quelque chose de familier et d'utile.<sup>133</sup> Dans ces deux activités, c'est le corps qui interprète et représente. Or, comme nous l'avons mentionné, ce corps est lui-même multiple et cette multiplicité est hiérarchisée. La volonté de puissance est fondamentalement hiérarchisante parce qu'elle est fondamentalement interprétative. Elle interprète et réinterprète constamment avec comme critère le degré de puissance. Dans le domaine du corps, c'est également ce que nous pourrions appeler la théorie de l'évolution nietzschéenne, une sorte de version

---

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> Il est intéressant de noter ici la similarité avec le parallèle platonicien entre la cité et l'âme. La différence est que Platon semble faire du bon agencement des deux la condition de la justice. Pour Nietzsche, la métaphore est symbolique.

<sup>133</sup> Particulièrement la bonne digestion comme condition d'un esprit sain et calme. *Id.*, *Crépuscule*, page 971.

biologique de la généalogie : les éléments du corps sont réinterprétés, réadaptés et formés par une volonté plus forte pour devenir des parties fonctionnelles du corps. Ainsi, par exemple, l'œil est un organe qui ne sert à rien en dehors de sa capacité à voir, capacité qui sert non pas l'œil même mais le corps. L'évolution nous apprend que l'œil n'a évidemment pas toujours servi à voir et qu'il est même impossible que cela ait été la raison de son apparition, puisque l'évolution est non téléologique. Le « proto-œil » comme structure biologique du corps créé au hasard est adapté par le corps, qui agit comme « grande volonté » organisatrice, qui en fait un outil, un atout.<sup>134</sup> L'œil qui permet de voir les prédateurs, les proies, la couleur des fruits et toutes sortes de choses à distance est un accident qui est soumis au corps qui lui donne son utilité. Nous avons déjà mentionné que la volonté de puissance est également complexification des structures. L'entière du corps peut être comprise comme une telle interprétation générale des parties individuelles pour en faire un tout. Cette grande volonté qu'est le corps, que Nietzsche appelle également la grande raison, qui contraste avec la petite raison purement intellectuelle, est elle-même une synthèse, un résultat d'un combat interne entre les volontés. Franck fait le lien direct entre ce combat interne et celui qui anime les corps politiques :

Formation de domination ou société d'âmes mortelles, le corps est à la fois un phénomène politique si l'on entend par politique « l'art de supporter les difficiles rapports tensoriels entre les divers degrés de puissance », et un phénomène intellectuel puisque notre vie n'est autre que le concert d'une pluralité de pulsions ou d'intelligences dès lors que toute force est commandée par une pensée. Mais comment les dimensions politique et intellectuelle du corps s'articulent-elles l'une à l'autre? La vie corporelle étant un concours de forces auxquelles il appartient

---

<sup>134</sup> Franck, *Op. Cit.*, page 224.

d'obéir ou de commander, de commander et d'obéir, il importe à la conservation du corps que la force dominante n'anéantisse pas la force dominée.<sup>135</sup>

Franck lie ainsi la volonté de puissance à son aspect relationnel. Elle s'exprime d'abord dans le commandement et l'obéissance qui tendent à la hiérarchisation des forces multiples du corps. Lorsque Franck décrit ces dernières comme des intelligences, il fait référence à leur caractère évaluateur. Les pulsions du corps jugent de toute chose selon des critères souvent divergents. Le corps est donc le lieu d'une lutte. Cette idée nous sera utile pour la suite de notre propos.

Ces deux éléments peuvent nous dire quelque chose d'autre sur la volonté de puissance. Elle est constamment associée thématiquement à la vie mais dans une sorte de va-et-vient constant entre les deux termes, car vivre est expression de la volonté de puissance qu'est la vie. La vie prend ainsi les caractéristiques de la volonté de puissance (ou vice-versa) que nous venons de mentionner, en se déployant comme dépassement et hiérarchisation. Cette équation est évidente dans un passage comme celui-ci :

Même ce corps à l'intérieur duquel, comme nous venons de le supposer, les individus se traitent en égaux, -c'est le cas dans toute saine aristocratie, - doit, s'il est vivant et non moribond, faire contre d'autres corps tout ce dont les individus qui le composent s'abstiennent à l'égard l'un de l'autre : il lui faudra être la volonté de puissance incarnée, il voudra grandir, occuper de plus en plus d'espace, accaparer, devenir prépondérant, non pas en vertu d'une moralité ou d'une immoralité quelconque, mais tout simplement parce qu'il vit et parce que la vie est volonté de puissance.<sup>136</sup>

Or il nous apparaît que cet aspect de la volonté de puissance pose une difficulté dans le commentaire. La volonté de puissance y est souvent associée à quelque chose qui s'ajoute aux forces, qui lui donne son sens. C'est notamment la lecture

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, page 266.

<sup>136</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 259, page 709.



que nous faisons de l'analyse de Deleuze. Dans *Nietzsche et la philosophie*, il affirme que la « volonté de puissance, en effet, n'est jamais séparable de telle et telle forces déterminées, de leurs quantités, de leurs qualités, de leurs directions; jamais supérieure aux déterminations qu'elle opère dans un rapport de forces, toujours plastique en métamorphose. »<sup>137</sup> Jusqu'ici, sa lecture est proche de la nôtre, mais il poursuit ainsi :

Inséparable ne signifie pas identique. La volonté de puissance ne peut pas être séparée de la force sans tomber dans l'abstraction métaphysique. Mais à confondre la force et la volonté, on risque encore davantage : on ne comprend plus la force en tant que force, on retombe dans le mécanisme, on oublie la différence des forces qui constitue leur être, on ignore l'élément dont dérive leur genèse réciproque. *La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut.* <sup>138</sup>

Il nous semble ici que Deleuze fait un glissement vers une volonté de puissance qui détermine, plutôt d'y voir un mode de l'étant inscrit dans le temps. Plus loin, Deleuze repère avec justesse que ce qui fait d'une force une force, pour Nietzsche mais avant lui pour Spinoza, est sa capacité d'être affectée.<sup>139</sup> Il mentionne alors que la volonté de puissance se manifeste dans cette capacité, en créant de la qualité à travers un rapport essentiellement quantitatif. Deleuze fait ici des distinctions qui semblent difficiles à réconcilier. La volonté de puissance est-elle ce « quelque chose qui veut » ou est-elle une capacité à être affecté? La deuxième définition semble plutôt servir de condition à la première. Être affecté n'est pas une passivité, mais un garant de la possibilité de l'interaction des forces dans laquelle la volonté de puissance peut devenir le mode de cette interaction. Il est difficile de bien comprendre ce que Deleuze veut dire par inséparable mais non identique. Si toutes les forces sont mises en rapport dans le mode de la volonté de puissance, n'est-ce pas parce qu'elles trouvent leur caractère de

---

<sup>137</sup> Deleuze, *Op. Cit.*, page 57.

<sup>138</sup> Les italiques sont les nôtres. *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*, page 70.

forces par cette mise en rapport? Comment concevoir une force qui n'aurait pas de mode de mise en rapport, aussi inséparables que les deux soient? Le chapitre se termine avec l'idée la plus discutable de Deleuze sur la volonté de puissance. Il y affirme que la volonté de puissance a un devenir et qu'elle permet une modification des forces qui change leurs qualités (mais non leurs quantités).<sup>140</sup> Or, comment comprendre tout ceci à la lumière de la citation de Nietzsche au début de ce paragraphe? Nietzsche y parle d'une volonté de puissance incarnée, quelque chose qui grandit hors de toute évaluation morale ou de finalisme. Il nous semble que Deleuze introduit une confusion entre volonté de puissance comme déterminant volontariste de la force et volonté de puissance comme mode de l'étant. Cela nous semble être un autre moment où Deleuze nous paraît mené à des conclusions par l'utilisation d'une terminologie qui apparaît surtout dans *La Volonté de Puissance*. Plus précisément, dans le chapitre suivant, Deleuze montre en quoi c'est l'opposition affirmatif-négatif qui est portée par la volonté de puissance, comme structure pour l'interprétation et mise en relation. La volonté de puissance acquiesce ou rejette et ceci demande ainsi une « non-identité inséparable » entre force et volonté de puissance.<sup>141</sup> Cela nous semble difficile à réconcilier avec la citation de Nietzsche.

Malgré cette difficulté, poursuivons avec la lecture de Deleuze. Il considère que le concept de volonté de puissance est construit en opposition avec la théorie dialectique hégélienne. La volonté de puissance, comme la dialectique, est une théorie du changement, mais Deleuze oppose Nietzsche et Hegel sur la valeur de leurs deux théories. La dialectique serait inférieure parce qu'elle fonctionnerait par un dualisme simple entre positif et négatif pour faire découler de

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, page 72.

<sup>141</sup> « Aussi est-il essentiel d'insister sur les termes employés par Nietzsche: *actif et réactif* désignent les qualités originelles de la force, mais *affirmatif et négatif* désignent les qualités primordiales de la volonté de puissance. Affirmer et nier, apprécier et déprécier expriment la volonté de puissance, comme agir et réagir expriment la force. » *Ibid.*, pages 60-61.

l'opposition entre ces deux moments le vrai moteur du changement historique. Or, pour Nietzsche, tout est question de degré et de relations de forces qui s'expriment dans ces degrés. Ce qui paraît s'opposer est en fait une question de subtilité. La dialectique serait incapable de penser le monde parce que les problèmes qu'elle se pose sont conçus dans ces termes d'oppositions fictives.<sup>142</sup>

De trois manières, l'œuvre de Nietzsche est dirigée contre la dialectique : celle-ci méconnaît le sens, parce qu'elle ignore la nature des forces qui s'approprient concrètement les phénomènes; elle méconnaît l'essence, parce qu'elle ignore l'élément réel dont dérivent les forces, leurs qualités et leurs rapports; elle méconnaît le changement et la transformation, parce qu'elle se contente d'opérer des permutations entre termes abstraits et irréels.<sup>143</sup>

Deleuze dira finalement que la dialectique est l'expression naturelle des forces réactives, auxquelles elle offre la possibilité de se rendre maître.<sup>144</sup> La volonté de puissance, comme notion, échapperait à ceci en posant une compréhension du changement du monde qui échappe aux catégories du passé, et en particulier aux catégories chrétiennes que la dialectique conserve et tente d'exalter dans l'idée de la conscience malheureuse.<sup>145</sup>

La dialectique pose la question de l'Histoire et donc celle de la culture. Notre définition de la volonté de puissance comme mode de l'étant soulève un problème fréquemment présenté dans la tradition philosophique occidentale : qu'est-ce qui distingue l'humain de l'animal? Si la volonté de puissance est assimilation et interprétation en tant que corps, qu'est-ce qui différencie celle d'un humain de celle d'un singe ou d'un chat? Si la pensée est un instinct, qu'est-ce qui la différencie de l'instinct de creuser chez la taupe ou de voler chez l'oiseau? Bien que Nietzsche pense que l'enjeu de ce qui est proprement humain

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, page 182.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, page 183.

<sup>145</sup> *Ibid.*

soit teinté d'une certaine arrogance humaine, il maintient tout de même une distinction entre les humains et les animaux. Les humains ont la possibilité de sublimer leurs volontés de puissance, prendre une volonté brute et violente pour en faire une volonté plus raffinée.<sup>146</sup> Ce raffinement s'exprime dans la culture humaine, qui demeure volonté de puissance, mais qui vise plus loin, dans le temps et dans la nature de ce qui est visé.

Dans la section sur la critique de la moralité, nous avons déjà souligné la nécessité d'interpréter le passage de la *Généalogie de la Morale* sur la bête blonde, une sorte d'humain barbare dont la volonté est à l'état brut. Lorsqu'il veut quelque chose, la satisfaction de ce désir est immédiate et souvent brutale. Le barbare est celui qui s'assouvit immédiatement, comme l'animal. Nous avons également mentionné que Goethe ne répondait pas à ce type, quoiqu'il ait été perçu par Nietzsche comme un précurseur du Surhumain. C'est dans l'analyse des modes de la volonté de puissance que la distinction entre la bête blonde et Goethe trouve son sens. Goethe est un exemple d'une volonté de puissance sublimée, où une volonté forte et expansive se fait culture. Cette volonté modère son immédiateté en échange d'une capacité à viser plus haut et à devenir plus forte. La distinction est aussi présente dans l'opposition entre Jules César et César Borgia. Borgia a un relent de bête blonde, une soif de pouvoir qui veut se nourrir et qui cherche la proie et le combat.<sup>147</sup> César est l'archétype de l'homme en possession de soi dont la maîtrise personnelle le mène inévitablement à surpasser ses contemporains et à prendre le pouvoir politique.<sup>148</sup> Cette maîtrise personnelle s'explique aussi en termes de volonté de puissance, elle dépend d'une saine hiérarchisation des pulsions qui les fait tendre vers un seul but. Le

---

<sup>146</sup> Cette idée représente d'ailleurs la première utilisation psychologique du mot sublimation. Celle-ci apparaît au début d'*Humain trop Humain*. Nietzsche, *Humain trop Humain*, livre 1, aphorisme 1, page 441.

<sup>147</sup> *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 197, page 640.

<sup>148</sup> *Ibid.*, page 643.

pouvoir politique ou les exploits militaires de César sont, pour Nietzsche, des éléments biographiques sans grande importance. Nietzsche n'est pas un amoureux du pouvoir institutionnalisé et celui qui prend le pouvoir ne prouve pas sa grandeur.<sup>149</sup> Un aphorisme d'*Humain trop Humain* précise sa pensée :

C'est en lui-même que l'homme fait les meilleures découvertes sur la culture, quand il y trouve agissantes deux puissances hétérogènes. Supposé qu'un homme vive autant dans l'amour de l'art plastique ou de la musique qu'il est entraîné par l'esprit de la science, et qu'il considère comme impossible de faire disparaître cette contradiction par la suppression de l'un et l'affranchissement complet de l'autre : il ne lui reste qu'à faire de lui-même un édifice de culture si vaste qu'il soit possible à ces deux puissances d'y habiter, quoique à des extrémités éloignées, tandis qu'entre elles deux des puissances conciliatrices auront leur domicile, pourvues d'une force prééminente, pour aplanir en cas de nécessité la lutte qui s'élèverait. Or, un tel édifice de culture dans l'individu isolé aura la plus grande ressemblance avec l'édifice de la culture d'époques entières et fournira par analogie des leçons perpétuelles à son sujet.<sup>150</sup>

La culture représente une hiérarchisation et une volonté de puissance qui fait cohabiter des choses contradictoires. Cette contradiction dans les instincts découle de la socialisation, mais c'est par la culture qu'elle est amenée à devenir créative. Le barbare qui veut assouvir ses instincts à tout prix existe donc à l'extérieur de cette tension effervescente. Cette distinction entre culture et barbarie touche la question du Législateur puisque c'est par la législation comme fondement culturel que cette créativité est permise. La législation qui évalue ce qui est bon et mauvais donne des limites à la volonté tout en lui donnant une direction et des buts. Cette idée n'est pas contraire à la volonté de puissance, car Nietzsche indique souvent que le contrôle et la limite peuvent agir comme excitants pour la volonté. Lorsque celle-ci est sans bornes et sans direction, elle

---

<sup>149</sup> Sur les nuances requises pour lire la politique dans un sens extra moral : *Ibid.*, pages 688-689.

<sup>150</sup> *Id.*, *Humain*, livre 1, aphorisme 276, pages 589-590.

se perd rapidement dans ce qui est bas, alors que la culture peut, à un niveau supra-individuel, viser plus haut. La législation est elle-même une volonté de puissance qui veut donner une forme à la culture en déterminant ce qui est ainsi visé.<sup>151</sup>

C'est cette possibilité d'une sublimation par la culture qui sépare l'humanité de l'animalité. La distinction humain-animal de Nietzsche s'oppose donc à la distinction habituelle qui fait de la conscience et de la raison les caractéristiques spécifiques de l'humanité. La conscience, pour Nietzsche, est le résultat d'une désorganisation de l'individu, un moment où la volonté de puissance ne produit plus l'immédiateté dans le corps.<sup>152</sup> Plusieurs passages lient cette désorganisation à la socialisation de l'être humain, qui refoule ses instincts pour vivre à proximité d'autres humains. La conscience devient l'expression de ce refoulement, mais aussi la condition de possibilité d'un animal socialisé capable de communiquer avec ses semblables. La conscience est donc le signe d'un animal maladif et non la faculté qui donne sa dignité à l'être humain. Ce qui rend l'humanité malade est son caractère socialisé. La conscience n'existe que comme phénomène social. Par contre, on le voit dans l'épilogue de *Contra Wagner*, la maladie aussi est productive.<sup>153</sup> Sans cette idée, la théorie nietzschéenne d'un dépassement est incompréhensible. La conscience malade est le lieu de la sublimation des instincts.

Si Nietzsche rapproche l'humain de l'animal tout en conservant une distinction, il ajoute également un rapprochement avec le monde des plantes. La comparaison de l'être humain à une plante est courante dans son œuvre et elle comporte bien sûr un caractère polémique. Traditionnellement, l'être humain,

---

<sup>151</sup> Elle détermine également la bonne éducation, condition de possibilité de la culture. *Id.*, *Aurore*, aphorisme 195, page 1083-1085.

<sup>152</sup> Blondel, *Op. Cit.*, page 224.

<sup>153</sup> Nietzsche, *Le cas Wagner, Oeuvres*, t. 2, pages 921-924.

par sa conscience et sa volonté, se rapprochait de Dieu comme créature capable de faire preuve d'initiative grâce à son libre-arbitre. La plante est le contraire de cela, elle est parfaitement soumise à la nécessité de son environnement. Mais la plante représente également une structure de la volonté de puissance, car elle s'enracine dans la terre et en tire sa subsistance en l'utilisant à ses fins. Elle absorbe l'énergie solaire et la transforme en énergie utilisable. La plante modifie son environnement immédiat pour vivre et croître, même si elle demeure complètement déterminée par le contexte dans lequel elle vit.<sup>154</sup> La comparaison cherche à naturaliser l'humain et à montrer qu'entre l'adaptation physique de la plante et l'adaptation culturelle de l'être humain, il n'y a pas tant de différence. La comparaison avec la plante se fait donc au niveau de l'espèce, mais elle se fait également dans des cas individuels comme lorsque Nietzsche affirme que Platon était la plus belle pousse de l'Antiquité.<sup>155</sup> La plante humaine pousse dans le terreau de sa culture et celui-ci structure ce que la plante pourra être. La Grèce antique sert souvent d'exemple de terreau idéal pour Nietzsche, puisqu'il la voit comme une culture assez dynamique et forte pour permettre l'apparition relativement régulière de grands individus.<sup>156</sup> Ce dynamisme est notamment entretenu par l'inclusion dans la culture grecque de plusieurs éléments contraires.<sup>157</sup> Le premier livre publié de Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*,

---

<sup>154</sup> Il est intéressant de noter qu'avec les bactéries, les plantes ont créé l'atmosphère terrestre qui permet la vie humaine. La transformation du dioxyde de carbone en oxygène par la photosynthèse a radicalement modifié la planète, tuant également des formes de vie qui dépendaient de l'ancienne atmosphère. Cette entreprise titanesque au sens fort était entièrement inconsciente et parfaitement explicable en termes de volonté de puissance non finaliste. Des milliards d'années plus tard, l'humanité à l'ère de la technique semble consciemment prête à détruire tout ce travail pour assouvir une volonté de puissance sans objet.

<sup>155</sup> Nietzsche, *Par-delà*, avant-propos, pages 559-560.

<sup>156</sup> *Id.*, *Humain trop Humain*, livre 1, aphorisme 261, p. 580-582

<sup>157</sup> *Id.*, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'utilisation de l'histoire pour la vie*, *Oeuvres*, T. 1, page 282.

analysait deux de ces éléments, le dionysiaque et l'apollinien.<sup>158</sup> Cette tension dénote une culture forte, qui surmonte ses contradictions en essayant de les vivre. Une telle culture laisse plus de places aux individus forts, capables de concentrer des éléments disparates.

L'idée de l'individu comme plante joue donc sur deux niveaux, directement liés à la volonté de puissance. Premièrement, l'humanité comme espèce de plante qui s'adapte et modifie le monde pour ses besoins. Ensuite l'individu comme animal qui vit une culture comme une plante vit un climat. Dans les deux cas, ce sont les pulsions inconscientes qui expliquent l'activité humaine. Il nous semble d'ailleurs qu'une telle conception évacue la possibilité d'une éthique nietzschéenne dans le sens classique d'une détermination du « comment vivre ». Si on prend l'éthique comme la recherche de la bonne vie, la volonté de puissance ne donne aucun indice parce qu'elle invalide, à notre sens, l'idée même d'une éthique nietzschéenne. Nous avons déjà mentionné que Nietzsche considère l'individu comme non-responsable de sa nature, de ses actions, du contexte dans lequel il vit. Il est possible d'avoir une éthique dans un contexte théorique de non-responsabilité, comme chez Hobbes ou Spinoza, mais Nietzsche ajoute un autre niveau à sa critique. L'éthique est souvent présentée comme quelque chose de structurant si elle est partagée par un grand nombre, ce qui, pour Nietzsche, demande nécessairement une dilution. Nietzsche associe directement la facilité d'une croyance ou d'une éthique à son manque de valeur. Si Nietzsche a une normativité éthique, c'est de pousser à une intensification de la vie, ce qui serait essentiellement une éthique sans contenu éthique. Nietzsche

---

<sup>158</sup> Le dionysiaque est perçu comme étant d'origine étrangère. Dionysos serait la réinterprétation grecque de divinités asiatiques, lui donnant un nouveau sens en lui ôtant les rituels orgiastiques auquel il était associé.



refuse que les considérations éthiques puissent être données. Il faut plutôt que chacun évalue ce qui lui est bénéfique et ce qui lui est nocif.<sup>159</sup>

Il faut par contre mentionner un moment important de la définition de la volonté de puissance. Celle-ci, exprimée par l'humanité comme culture, est capable de se retourner contre elle-même, ce qui paraît alors irréconciliable avec la volonté comme dépassement de soi. Nous avons déjà mentionné la possibilité d'une volonté qui conserve et refuse d'aller plus loin. Il existe également des cas spécifiques où la volonté est réellement morbide. Nietzsche voit la plus haute expression de cette contradiction dans la figure du saint, qui fait quelque chose de rare mais de profondément parlant sur l'humanité : « il arrive parfois que, de ces ennemis nés de l'esprit, se développent ces rares exemples d'humanité que le peuple vénère sous le nom de saints et de sages; c'est de tels hommes que sortent ces monstres de morale qui font du bruit, qui font de l'histoire, - Saint Augustin en fait partie. »<sup>160</sup> Cette morbidité est encore plus paradoxale parce qu'elle incarne en fait une grande force et non une faiblesse qui veut mourir. La volonté qui veut se taire reste séduisante :

Comment la négation de la volonté est-elle possible ? Comment l'homme saint est-il possible ? — Il semble vraiment que ce sont ces questions qui firent de Schopenhauer un philosophe et qui le poussèrent à débiter dans la philosophie. Et ce fut une bonne conséquence schopenhauerienne, si son disciple le plus convaincu (peut-être aussi le dernier, pour ce qui concerne l'Allemagne), je veux dire Richard Wagner, paracheva de la même façon l'œuvre de sa vie et finit par mettre à la scène ce type terrible et immortel de Kundry, *type vécu* en chair et en os.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Ce rejet prend parfois la forme de métaphores biologiques, où l'éthique est associée à la diète. Plusieurs passages autobiographiques de Nietzsche jouent sur le même thème, discutant de sa recherche d'un climat, d'une alimentation et d'une vie adaptés à sa condition médicale. *Id*, *Ecce Homo*, page 1132.

<sup>160</sup> *Id*, *Gai savoir*, aphorisme 359, page 230.

<sup>161</sup> *Id*, *Par-delà*, aphorisme 47, page 600.

Cette influence culturelle et artistique de la figure du saint serait ainsi liée à quelque chose de fascinant dans la possibilité même d'une volonté morbide.<sup>162</sup> Dans la *Généalogie de la Morale*, Nietzsche montre que cette influence est palpable dans la philosophie. Véritable créateur de valeurs, le philosophe reprend l'attitude et le mode de vie du saint et les deux types viennent à se rapprocher.<sup>163</sup> Le rejet de la vie comme vie devient le moment rassembleur des sages et des saints. D'abord présenté comme la condition minimale du travail intellectuel, l'ascétisme devient la tyrannie que les plus forts s'imposent à eux-mêmes, cherchant même à tuer la volonté.<sup>164</sup> Cet aspect de la volonté de puissance fait partie, par son association avec les plus hauts types humains, du cœur du propos nietzschéen. Le saint expose la tension, la difficulté et le mystère inhérent à la vie humaine. Son exemple exerce une influence culturelle qui la rend historique.

Au final, la volonté de puissance elle-même peut sembler inutile comme concept normatif. Peut-on décider de mieux exprimer sa volonté de puissance? Ou décider de bien hiérarchiser ses instincts? Cette décision ne serait-elle pas elle-même un mouvement inconscient de la volonté de puissance? Si le concept empêche de blâmer ceux qui vivent mal et ne sert pas à ceux qui veulent bien vivre, il serait donc éthiquement indifférent et puisque la vie est volonté de puissance, la vie se passerait alors de l'éthique de toute façon. Le concept a plutôt une utilité comme concept descriptif et interprétatif. Comme nous l'avons déjà dit, la volonté de puissance est « le monde vu de l'intérieur ». Elle est également décrite comme une métaphore et non une vérité. Le principe ontologique chrétien mettait Dieu au centre du monde, qui dépend de la toute-

---

<sup>162</sup> On pourrait même dire que Nietzsche est aussi pris dans cette fascination que les autres. L'image d'un saint qui se déchiquète l'âme au scalpel psychologique et appelle cela la volonté de Dieu a dû servir à la fois de source de dégoût et de fascination.

<sup>163</sup> *Id.*, *Généalogie*, troisième dissertation, aphorisme 8, pages 846-849.

<sup>164</sup> *Ibid.*, aphorisme 9, page 849.

puissance de son créateur. C'était l'obéissance à cette toute-puissance, et à sa loi transfigurée en amour par la crucifixion du Christ, qui donnait son caractère moral et éthique aux actions et aux croyances. La volonté de puissance n'est pas une telle loi morale et l'application même de l'idée d'obéissance à la volonté de puissance est dénuée de sens. Dans les deux cas, la liberté ne trouve pas un sens fort. Elle est déterminée ou bien par la loi, ou bien par le mode de l'étant.

On voit d'ailleurs ici une autre ouverture vers le thème du Législateur. La question de la loi, de son sens et de sa possibilité est directement liée à notre question principale. L'ambiguïté autour de la normativité de la volonté de puissance permet deux interprétations possibles, ouverte par l'œuvre de Nietzsche. Elle peut mener à une « éthique » philosophique contemplative qui perçoit les mouvements de la volonté de puissance dans le monde et aurait donc accès à ce qui s'y déroule réellement tout en étant dans l'impossibilité de rien y changer puisque les forces finissent toujours à la limite d'elles-mêmes. Cette attitude serait une volonté de puissance consciente de son statut, qui s'exprime par sa capacité à synthétiser une totalité effervescente. Mais on pourrait aussi considérer que la volonté de puissance devient la fondation d'une connaissance qui devient législatrice entre les mains du philosophe. Celui-ci donnerait une loi qui serait construite sur cette connaissance et qui prendrait en compte ses mouvements comme base. Alors que les fondations du passé comportaient toujours des aprioris découlant d'une compréhension faussée de l'être humain et de la morale, la nouvelle fondation par la volonté de puissance serait par-delà le bien et le mal, pour prendre les termes de Nietzsche. La volonté de puissance comme concept serait l'excitant qui donne à la volonté du philosophe ses prétentions et ses capacités législatrices. Connaître le vrai mode de l'existence mènerait à vouloir réformer une culture décadente pour lui redonner une

vitalité qu'elle a perdue. Il est impossible pour le moment de trancher entre ces deux possibilités.

La métaphore de la volonté de puissance donne un bon fondement pour comprendre le reste de l'œuvre. Toute la caractérisation du passé comme lutte mais aussi celle du projet de Nietzsche est assise sur cette métaphorisation de l'existence comme volonté de puissance. La critique de la moralité et la volonté de puissance servent donc de fondation pour la compréhension du reste de la thèse. La volonté de puissance nous permet ainsi de passer à d'autres concepts centraux de la pensée nietzschéenne. Ceux-ci sont illisibles sans comprendre la volonté de puissance et la critique plus large de la moralité. Ces concepts nous rapprochent également des thèmes de notre recherche.

### 1.3.3 La mort de Dieu

Dans *Nietzsche et la Philosophie*, Deleuze rappelle avec justesse que la mort de Dieu n'est pas une idée propre à Nietzsche, bien que la forme que Nietzsche lui donne soit originale. On peut penser à des exemples mythologiques, par exemple la mort violente et la renaissance de Dionysos. Elle apparaissait également comme thème dans le romantisme allemand. La forme la plus dramatique de cette idée est évidemment celle du Christ mis en croix, qui paye de sa vie pour les péchés de l'humanité. Aucune culture humaine n'avait eu l'idée d'un tel sacrilège, de voir l'humanité prendre le divin, le torturer, le faire mourir et tout cela au bénéfice final de cette même humanité.<sup>165</sup> On peut comprendre l'horreur que les Romains ont pu instinctivement ressentir pour une telle doctrine. Dans

---

<sup>165</sup> Pour nuancer, on peut rappeler que dans la *Généalogie de la Morale*, Nietzsche voit la mort du Christ comme une dette impayable. « L'avènement du dieu chrétien, l'expression maximale du divin atteinte jusque-là, a aussi fait éclore sur la terre le maximum du sentiment d'obligation. » *Ibid.*, deuxième dissertation, aphorisme 20, page 830.

*l'Antéchrist*, Nietzsche souligne l'interprétation de ce moment fondateur du christianisme comme une conséquence du ressentiment qui dominait la culture juive de l'époque.<sup>166</sup> Dans les termes de Deleuze, ce sont les forces réactives qui se sont emparées de l'idée même de Dieu mis à mort. Pour Deleuze, la formule nietzschéenne de la mort de Dieu se sépare alors de la vieille question de l'existence ou la non-existence de la divinité pour se tourner vers la question de sa mort et de la signification de celle-ci. Nietzsche se détourne de la question de la première mort de Dieu, sur la croix, pour se tourner vers la mort de Dieu comme événement de la modernité.<sup>167</sup>

La mort de Dieu comme événement apparaît dans l'œuvre avant *l'Antéchrist*, le plus clairement sans doute dans l'aphorisme 125 du *Gai Savoir*. On y trouve déjà des symboles qui reviendront dans Zarathoustra (la mer, les étoiles, la lumière dans le noir, le troupeau qui rejette l'individu). Il est approprié de présenter le monologue central du personnage principal, l'insensé, pour le décortiquer. L'aphorisme commence avec cet insensé et sa lanterne qui cherche Dieu sur la place publique au grand amusement de la foule de gens qui ne croient plus en Dieu. L'insensé fait ici son monologue célèbre, que nous citerons en entier :

Où est allé Dieu? S'écria-t-il, je veux vous le dire ! *Nous l'avons tué*, - vous et moi! Nous tous, nous sommes ses assassins! Mais comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil? Où la conduisent maintenant ses mouvements? Où la conduisent nos mouvements? Loin de tous les soleils? Ne tombons-nous pas sans cesse? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine? Ne fait-il pas plus froid? Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit? Ne faut-il pas allumer les lanternes avant midi? N'entendons-nous rien

---

<sup>166</sup> *Id.*, *Antéchrist*, pages 1058-1059.

<sup>167</sup> Deleuze, *Op. Cit.*, page 180.

encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine? – les dieux, eux aussi, se décomposent Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous l'avons tué! Comment nous consolerons-nous, nous, les meurtriers des meurtriers? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui effacera de nous ce sang? Avec quelle eau pourrons-nous nous purifier? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux? Il n'y eut jamais action plus grandiose, et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne fut jamais toute histoire.<sup>168</sup>

Le premier indice que cet aphorisme nous donne est que la mort de Dieu est un événement historique, tant dans sa portée que dans son enracinement dans une histoire spécifique. En fait, il serait même l'événement historique par excellence de l'Occident, un événement inédit dans l'histoire de l'humanité, le seul moment où une culture aurait assassiné ses divinités. Grand paradoxe, toutefois, l'humanité chrétienne ignore le côté grandiose et catastrophique de son propre acte. Elle agit comme si l'existence de Dieu avait été une partie mineure de la culture occidentale et que sa disparition avait le même effet que lorsque l'on a arrêté de croire sérieusement aux vampires. L'événement de la mort de Dieu dans la pensée de Nietzsche est souvent présenté comme un moment triomphant, une sorte de cri de victoire de l'athée suite à la défaite de la croyance obscurantiste chrétienne. La mort de Dieu serait une victoire du rationalisme. Pourtant, l'aphorisme 125 présente un tout autre portrait. La mort de Dieu désintègre le sol sur lequel la culture occidentale s'était assise depuis des siècles. Le résultat n'est pas la découverte d'un sol plus vrai, plus pur qui aurait été caché sous les mensonges chrétiens mais bien une absence de sol, un état de flottement culturel. C'est ce flottement qui semble échapper à la

---

<sup>168</sup> Nietzsche, *Gai savoir*, aphorisme 125, pages 131-132.

conscience des contemporains de Nietzsche, qui agissent encore comme si rien n'avait changé. Ne pas reconnaître que le monde ancien s'est écroulé autour de nous nous empêche de commencer à en construire un nouveau.

Dans *Nietzsche et l'Ombre de Dieu*, Didier Franck va encore plus loin. La mort de Dieu est la mort de l'humain, la mort de son corps et de son esprit. Toute notre compréhension de Dieu est articulée autour d'une anthropologie elle-même construite autour de l'idée de l'humain comme créature. Le christianisme représentait le champ de possibilités, en particulier celles du corps, ouvertes par la résurrection du Christ.<sup>169</sup> Sa fin cause non seulement un profond problème spirituel mais aussi physique. Franck prend au sérieux la thèse de Nietzsche comme quoi la vie et la culture sont des expériences entières pour l'être humain et que la mort de Dieu ne peut pas seulement être l'abandon d'une idée maintenant jugée irrationnelle. La mort de l'idée centrale d'une culture est également la mort d'une configuration humaine spécifique. Même au niveau corporel, Dieu assure la cohérence du corps, conçu comme volonté depuis Saint Paul.<sup>170</sup> Ces volontés s'accordent ou non avec la loi divine, Dieu et sa loi étaient les concepts clés de l'action humaine.<sup>171</sup> La relation à Dieu est hiérarchisante, les volontés humaines se différencient et s'organisent d'après la loi divine. Sa mort est la mort du corps compris comme configuration hiérarchisée.<sup>172</sup> De plus, la mort de Dieu s'inscrit également dans une histoire plus longue et plus complexe sur le développement de la philosophie et de la métaphysique occidentale. S'appuyant sur la lecture heideggérienne d'Hegel, Franck montre que l'entrée du Dieu chrétien dans la métaphysique et dans le logos prépare d'une façon sa mort. La théologie, la philosophie et la métaphysique avaient été regroupées et

---

<sup>169</sup> « Si la foi consiste à glorifier et magnifier le Christ dans son corps, c'est que le Seigneur est seigneur du corps, ce qui veut toujours dire: de mon corps. [...] Mon corps m'est propre parce qu'il est la propriété de mon Dieu. » Franck, *Op. Cit.*, pages 72-73.

<sup>170</sup> *Ibid.*, pages 56-57.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pages 58 et 64.

<sup>172</sup> *Ibid.*, page 83.

attachées dans une continuité centrée autour du corps comme volonté.<sup>173</sup> La mort de Dieu est alors également le décentrement de tout l'édifice intellectuel et philosophique de l'Occident.<sup>174</sup> En particulier, en prononçant cette parole, Nietzsche mine le fondement de l'idéalisme allemand, encore puissant à son époque. Hegel, par exemple, avait lié la philosophie au christianisme, pensant que la première devait nécessairement amener au deuxième. Comme événement, la mort de Dieu est ainsi la mort de la philosophie et de la pensée occidentales. Remplacer les systèmes défunts pose une difficulté presque impossible, difficulté dont toute l'œuvre de Nietzsche tente de rendre compte. Cette idée rejoint la fin de l'aphorisme cité, où Nietzsche se demande si l'humanité ne doit pas devenir divine pour être à la hauteur du crime. Le lien avec le thème d'une nouvelle législation civilisationnelle, sa nature et sa nécessité, est clair.

Cet objectif exprime bien l'ambiguïté du projet nietzschéen. D'un côté, la critique et la généalogie cherchent à lever le voile sur la multiplicité des pulsions et des affects qui forment le monde, au prix du dégoût qu'inspire au philosophe le développement de l'humanité. De l'autre, Nietzsche reconnaît également l'impossibilité de faire de cet objectif une tâche pour tous.<sup>175</sup> L'absence de vérité peut être mortelle pour ceux n'ayant pas la force de la vivre.<sup>176</sup> L'humanité moderne est prise entre les deux mêmes mouvements contradictoires, un désenchantement du monde et une tentative constante de redonner un sens à la vie. La spécificité de Nietzsche serait la lucidité pour reconnaître l'impossibilité

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, page 142-143.

<sup>174</sup> Comme le rappelle souvent Franck, ce décentrage est fortement lié à la question de la résurrection qui représentait l'expression la plus haute de la puissance divine et les récompenses de la loi. *Ibid.*, page 94.

<sup>175</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, page 1112.

<sup>176</sup> Cette déclaration est évidemment un non-sens logique parce que l'absence de vérité est présentée comme vérité. Il n'y a aucune solution à ce non-sens. C'est peut-être le paradoxe qui exprime le mieux le caractère lui-même paradoxal de la vie elle-même.



du deuxième moment, mais également l'impossibilité de son absence. Cette tension donne un autre indice sur la source du nihilisme, mais rappelle également les termes de l'enjeu du Législateur. Elle pose notamment le problème de la réception de la législation. Si la mort de Dieu détruit toute possibilité de fondement, elle défait également la possibilité même de quelque chose comme un « peuple » qui reçoit tout nouvel enseignement.

Nous pouvons creuser un peu cette tension en approfondissant la question des conditions de cette mort. Dans plusieurs passages, Nietzsche mentionne que le Dieu chrétien avait donné des signes de mort imminente pendant la Renaissance.<sup>177</sup> Son analyse de cette partie de l'histoire européenne nous offre des pistes intéressantes sur la mort de Dieu.<sup>178</sup> Pour Nietzsche, le Renaissance était la remontée des valeurs nobles après un millénaire de valeurs chrétiennes.<sup>179</sup> Les arts, la science et la politique avaient repris leur place et une remise en question de l'autorité temporelle de l'Église avait commencé. En Italie, l'Église faisait partie de l'échiquier politique italien, étant alliée ou ennemie avec les diverses cités de la péninsule. La papauté elle-même était souvent un champ de bataille pour des intérêts politiques antagonistes qui cherchaient à installer

---

<sup>177</sup> « Comprend-on enfin, veut-on enfin comprendre, ce qu'était la Renaissance? La transvaluation des valeurs chrétiennes, la tentative de donner la victoire, avec tous les moyens, avec tous les instincts, avec tout le génie, aux valeurs contraires, aux valeurs nobles... Il n'y eut jusqu'à présent que cette seule grande guerre, il n'y eut pas jusqu'à présent de problème plus crucial que celui de la Renaissance, - ma question est celle qu'elle posait : il n'y a jamais eu de forme d'attaque plus fondamentale, plus droite, plus sévère, dirigée contre le centre, sur toute la ligne. » Nietzsche, *Antéchrist*, aphorisme 61, page 1101.

<sup>178</sup> Dans *Nietzsche et la Renaissance*, Christophe Bouriau montre que l'évaluation de la Renaissance subit chez Nietzsche une évolution. Nous nous attardons surtout sur l'évaluation tardive. Voir Christophe Bouriau, *Nietzsche et la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

<sup>179</sup> D'ailleurs, plusieurs passages de l'œuvre indiquent que Nietzsche considère la période de la Renaissance comme fondamentalement séparée de la modernité. Tout comme la Grèce n'est pas magiquement devenue romaine et que Rome ne s'est pas transformée pour devenir l'Europe médiévale, il y a plus de ruptures que de continuités entre la Renaissance comme période culturelle et la modernité. Une civilisation serait peut-être alors une série de cultures qui se construisent sur les ruines des précédentes, plutôt qu'une continuité.

un allié à la tête de cette très puissante et très riche entité. Nietzsche résume le tout par cette phrase : « je vois un spectacle si significatif et en même temps si merveilleusement paradoxal que toutes les divinités de l'Olympe auraient eu l'occasion d'un immortel éclat de rire – je vois *César Borgia pape* »<sup>180</sup> Les sciences avaient également commencé à s'émanciper du contrôle ecclésiastique. Beaucoup des développements de la Renaissance dépendaient d'innovations rendues possibles dans les siècles précédents par l'arrivée du savoir des savants musulmans et byzantins. La science porte une signification spéciale pour Nietzsche puisqu'elle dépend d'une certaine forme de courage face à la réalité. La vraie science prend la réalité comme elle est, ce qui requiert une certaine froideur d'esprit, un refus de lire des catégories morales dans les choses. Aujourd'hui, ceci nous semble plutôt normal mais aux XIV-XVème siècle, après mille ans de vie sous la « vérité » de l'Église, l'acte de faire de la science était souvent perçu comme une hérésie. Nietzsche dirait que les savants avaient tous les vieux instincts chrétiens contre eux, non seulement de l'extérieur mais également en eux-mêmes. Quoiqu'ils se trouvaient encore sous l'influence des concepts de vérités hérités de ce christianisme, il devenait possible, sans toutefois que cela soit facile, de vivre de façon non-chrétienne, institutionnellement mais aussi en termes de valeurs. Bien que l'on croyait encore à l'objectivité de la vérité, celle-ci avait été arrachée à Dieu et remise dans le monde. Or, quelque chose a sauvé le Dieu chrétien de son agonie.

Dans l'*Antéchrist*, la faute du regain de vie de Dieu revient à Luther et plus généralement aux Allemands. La Réforme protestante a profondément modifié la nature des relations politiques européennes, ainsi que l'organisation ecclésiastique. Cette restructuration a poussé à une Contre-Réforme au XVIème siècle qui a ravivé l'Église catholique, la ramenant à une fonction plus

---

<sup>180</sup> Nietzsche, *Antéchrist*, aphorisme 61, page 1101.

religieuse.<sup>181</sup> Le choc de la Réforme a donc donné un sursis à l'Église et au christianisme en Europe pour encore quelques siècles. Ce n'était pas seulement l'institution ecclésiastique qui s'en trouvait renforcée mais le protestantisme avait créé une nouvelle approche de la foi chrétienne, plus personnelle et moins hiérarchisée. Il avait également créé un foisonnement impressionnant de confessions spécifiques, comme le piétisme, le calvinisme, le puritanisme, les quakers, etc. Un regain de vitalité dans la foi expliquerait tout cela. Or, pour Nietzsche, le tout fut un gaspillage énorme des grandes expériences faites pendant la Renaissance. Un instinct plébéen fort avait repris le dessus, un instinct puissant et destructeur.<sup>182</sup>

Que nous dit donc cette analyse de la Renaissance et de sa fin? Premièrement, que la mort de Dieu est un événement avec des effets politiques. Dans le contexte de la Renaissance, l'expression d'instincts politiques forts a suivi une longue époque dont la politique était dominée par les institutions religieuses. Là où la politique avait repris le dessus, les instincts chrétiens avaient reculé. Machiavel, par exemple, écarte l'idéal chrétien de sa conception d'une saine politique. S'il s'intéresse à la religion, c'est pour discuter de ses effets sur les mœurs et les effets de ceux-ci sur la vie politique. L'universalisme chrétien lui apparaît alors comme une plaie. En Italie, la Renaissance avait particulièrement pris un air de grande politique nietzschéenne, politiquement effervescente, active en science et dans les arts, productrice de fortes individualités. Deuxièmement, l'analyse de Nietzsche nous dit que même une époque puissante comme la Renaissance semble être vulnérable aux instincts revanchards et plébéens. Tout ce travail intellectuel, politique et culturel ne protège pas contre le ressentiment d'un simple moine de la campagne allemande. La Réforme s'étend rapidement en Europe et cause un renforcement de l'Église catholique ainsi qu'un réalignement

---

<sup>181</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, pages 1186-1187.

<sup>182</sup> *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 62, page 1102.

politique autour des questions sectaires. Ce qui a finalement mis fin à la Renaissance se trouve être aussi important culturellement que ses développements propres. Cette fin répète les mécanismes et les grandes lignes qui avaient vues la fin du monde antique quinze siècles avant. La montée d'une nouvelle pensée noble a été ravalée par le ressentiment et la petitesse des prêtres. Comme nous l'avons dit, ceux-ci sont toujours les ennemis naturels des hommes politiques et des hommes de guerre. La puissance sacerdotale ne peut se conserver que dans la neutralisation de la pensée noble. C'est une lutte à somme nulle pour le sens même d'une culture, ce qui touche de nouveau directement à l'enjeu du Législateur et de la législation.

Nous avons mentionné que la mort de Dieu n'avait paradoxalement pas eu d'effets catastrophiques immédiats. L'Europe ne s'en est pas trouvée chamboulée politiquement ou culturellement et nous pourrions même dire que ce sont les guerres sectaires qui ont paru être les vrais événements de la modernité naissante. Nietzsche nous dit même que la mort de Dieu est quelque chose que pressentent seulement les esprits plus subtils. Nous pourrions alors penser que, comme le regain de noblesse à la Renaissance, l'expérience de la mort de Dieu est l'affaire d'un petit nombre et que, tel que le montrent l'aphorisme 125 ou le premier livre de *Zarathoustra*, l'expérience de cette réalité échappe à la majorité. La réaction des foules à Zarathoustra mais aussi au funambule est de les tourner en dérision, non pas parce qu'ils sont encore croyants, mais parce que la mort de Dieu ne leur paraît pas être un problème. La mort de Dieu est perçue plutôt comme l'excision rationnelle d'une superstition dépassée. Cette attitude existe d'ailleurs toujours à notre époque, par exemple dans les œuvres des « New Atheists » britanniques. Richard Dawkins, visage médiatique du mouvement, voit encore la religion comme une superstition et une forme dépassée d'obscurantisme que la science moderne supplante. Il

considère que la religion pose des hypothèses scientifiques qui peuvent être testées et falsifiées. La religion et la présence de Dieu apparaît alors non pas comme un problème culturel et existentiel, mais comme un problème scientifique que l'on pourrait régler avec une meilleure éducation.<sup>183</sup> C'est, à notre avis, cette expérience de l'athéisme qui domine dans le dernier siècle. Le marxisme est aussi dans cette veine, pensant la religion comme une conséquence des relations de production qui disparaîtra avec la modification de celles-ci.<sup>184</sup> Le sens de l'athéisme nietzschéen est plutôt attaché à la conscience de l'abysse qui s'ouvre sous les pieds de l'humain, conscience absente des deux pensées données en exemple.

Zarathoustra enseigne le sens de la terre comme nouvelle morale.<sup>185</sup> Il cherche à rattacher la culture et la pensée humaine dans l'existence incorporée et immanente humaine. Cet enseignement ne peut se comprendre que dans le contexte de la mort de Dieu car cette mort appelle à l'action et à la pensée.<sup>186</sup> C'est cet appel qui inspire le mouvement affirmatif de l'œuvre de Nietzsche, l'élaboration des autres enseignements de Zarathoustra que sont le Surhumain et l'Éternel Retour. Comme nous l'avons vu dans l'aphorisme 125 du *Gai Savoir*, la mort de Dieu ne peut pas être seulement une constatation victorieuse, elle fait également apparaître, à un petit nombre, un vide à combler. « Ne tombons-nous

---

<sup>183</sup> Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Pierre Laffont, 2008, 425 pages. Comparé à « Ils se sont débarrassés du Dieu chrétien et ils croient maintenant, avec plus de raison encore, devoir retenir la morale chrétienne. C'est là une logique bien anglaise, nous ne voulons pas en blâmer les femmes morales à la Elliot. En Angleterre, pour la moindre petite émancipation de la théologie, il faut se remettre en honneur, jusqu'à inspirer l'épouvante, comme fanatique de la morale. » Nietzsche, *Crépuscule*, page 993.

<sup>184</sup> Marx avec l'opium du peuple ou Wittfogel avec la divinisation du dirigeant politique comme excroissance de sa puissance sur l'eau.

<sup>185</sup> La première mention vient dès le premier discours de Zarathoustra à la foule. Nietzsche, *Zarathoustra*, page 291.

<sup>186</sup> Est-ce que cet appel est pour autant éthique? Nietzsche semble souvent le présenter comme un résultat de la probité ou comme volonté de puissance. Cet appel est également vide de tout contenu spécifique.

pas sans cesse? En avant, en arrière, de côté de tous les côtés? »<sup>187</sup> Or, ce vide est si radical que la réaction qu'il appelle doit être tout aussi radicale. Ceux pour qui la mort de Dieu est un problème se mettent eux-mêmes en jeu car c'est de l'histoire de l'humanité entière qu'il en retourne. Dans les termes politiques que nous nous donnons dans cette thèse, la mort de Dieu est la mort de l'ancienne législation, de l'ancienne constitution qui assignait leur place aux êtres. Le vide créé par cette mort est cause d'un nihilisme profond qui mine la possibilité d'un renouveau de l'humanité. Nietzsche espère donc poser les bases d'une nouvelle législation et empêcher le vide contemporain de ruiner l'humanité.

Cette interprétation ne semble toutefois pas en phase avec celle que nous avons avancée dans notre section sur la volonté de puissance. Nous avons apparemment ici, en effet, un volontarisme qui cherche à combler un manque ouvert par les développements culturels des derniers siècles. Dépasser le nihilisme devient alors quelque chose qui demande un effort conscient dans cette direction. Cette nouvelle législation constituerait alors le moment positif de l'œuvre de Nietzsche, qui s'opposerait à la partie critique ou négative. Se poserait alors la question du succès ou non de la tentative nietzschéenne.

Pour évaluer le succès de cette part affirmative de l'œuvre, on doit mentionner quels objectifs sont visés. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche définit sa tentative comme un effort pour préparer l'arrivée d'un renouveau humain, tout en restant conscient que le succès ne serait pas réalisé de son vivant.<sup>188</sup> Dans *Zarathoustra*, Zarathoustra prédit une descente dans un nihilisme encore plus profond avant qu'il soit possible de commencer à en sortir.<sup>189</sup> Cette tentative est donc un essai

---

<sup>187</sup> *Id.*, *Gai savoir*, aphorisme 125, page 132.

<sup>188</sup> « La découverte de la morale chrétienne est un événement qui n'a pas son égal, une véritable catastrophe. Celui qui donne des éclaircissements à son sujet est une force majeure, une fatalité, - il brise l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, on vit *après* lui... » *Id.*, *Ecce Homo*, aphorisme 8, page 1197.

<sup>189</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, page 388.

de législation, lui-même compris dans des termes de volonté de puissance, car c'est par celle-ci que le refus d'une existence conservatrice est compris. Il tente lui-même non pas d'empêcher la noirceur nihiliste, mais plutôt de conserver cette possibilité de renouveau, comme possibilité d'une sortie future. Son enseignement permettrait de vivre dans le nihilisme sans y succomber.<sup>190</sup> Il mentionne d'ailleurs qu'il n'y a rien à faire avec les hommes modernes, ceux-ci sont incapables d'être autre chose que modernes et conséquemment nihilistes.<sup>191</sup> Dans *Le Cas Wagner*, Nietzsche affirme que son intérêt pour Wagner, un artiste, est légitime parce que la modernité est époque de décadence et qu'il faut donc parler des sommets de cette décadence, de ce nihilisme.<sup>192</sup> Comme expression artistique de la décadence culturelle moderne, Wagner permet à Nietzsche de parler de lui-même, aussi affecté et imprégné de nihilisme que son ancien ami. Il ne cherche pas non plus à blâmer Wagner pour ce nihilisme, il est une nécessité. Sa pensée ne rejette pas le nihilisme et ne tente pas de vivre au-dessus de lui en l'ignorant. Il faut plutôt vivre celui-ci, mais avec la santé vitale nécessaire pour ne pas y succomber. Seule cette expérience permet de placer les fondements culturels nécessaires à une nouvelle vie ascendante. Cette expérience doit être profonde et incorporée, puisqu'une compréhension purement intellectuelle et rationnelle du nihilisme mène inévitablement à une mécompréhension de ses causes (prendre le nihilisme comme une erreur, par exemple).

---

<sup>190</sup> Cette possibilité subsiste parce que Nietzsche donne deux définitions au nihilisme. Une première est celle que nous avons discutée ici, comme perte de repères et de critères pour évaluer la valeur du monde, ce qui fait sembler celui-ci vide et sans espoir. Ce nihilisme serait historique et spécifique à certaines époques. Un deuxième nihilisme par contre, que Nietzsche ne rejette pas, est plutôt « ontologique » dans le sens où il décrit un monde qui n'a véritablement aucun repère objectif qui permettrait de lui donner sens. Nietzsche oscille entre ces deux définitions mais il reconnaît toutefois que la deuxième définition est un poids à porter et qu'elle fait partie des vérités dangereuses pour l'être humain.

<sup>191</sup> *Ibid.*, page 376.

<sup>192</sup> *Id.*, *Le Cas Wagner, Oeuvres*, T. 2, avant propos, pages 899-900.

Au final, la mort de Dieu représente le coup d'envoi et la condition de possibilité de la pensée nietzschéenne. De par l'ouverture du monde qui la suit, la mort de Dieu permet de sonder la profondeur de l'existence morale qui restait auparavant impossible à apercevoir, puisqu'elle était recouverte de ses propres interprétations chrétiennes.<sup>193</sup> Sans elle, la pensée de Nietzsche est impossible et incompréhensible. La partie critique et négative de son œuvre attaque les restes de l'ancienne pensée qui avait mené au nihilisme, elle attaque les ombres de Dieu. Le constat du vide radical laissé par la mort de Dieu explique aussi la partie affirmative de l'œuvre de Nietzsche, initialement centrée autour du Surhumain, puis de l'Éternel Retour.

Tout ceci rejoint directement notre question générale sur le Législateur. Le volet affirmatif de l'œuvre est une refondation. Est-ce que c'est la présence d'un Législateur qui « répondrait » à l'appel de la mort de Dieu, en refondant la culture occidentale sur de nouvelles bases? Ce serait alors ses nouvelles évaluations qui prendraient le relais et qui permettraient à une culture authentique d'émerger. Pourtant, cette version rencontre deux obstacles. Le premier vient de la volonté de puissance comme mode de l'étant, qui tente de rendre compte de l'ouverture non totalisable du monde, ce qui met à mal l'idée d'un individu législateur qui vient fonder en donnant des lois qui fixent. Deuxièmement, la mort de Dieu est également la fin de l'ordre moral du passé qui avait donné sens à l'existence des individus. Comment penser la recréation d'une nouvelle fondation dans un monde où il est impossible de trouver un fondement sur lequel asseoir toute vérité? Pour parler politiquement, comment fonder l'idée même d'une culture lorsque le sol qui avait soutenu l'ancienne s'est défait? Comment penser l'individu et la culture dans un monde sans centre? Cette dernière question nous mène à notre prochaine section sur le Surhumain.

---

<sup>193</sup> *Id.*, *Par-delà*, pages 631-632.



Il constitue une des premières réponses de Nietzsche à la question du monde post-chrétien.

### 1.3.4 Le Surhumain

Bien que les caractéristiques qui lui sont attribuées se retrouvent dans d'autres œuvres, *Zarathoustra* est le seul livre où Nietzsche fasse de la notion du surhumain une partie centrale de son propos.<sup>194</sup> Il occupe une place prépondérante dans le récit des deux premières parties du livre où il agit comme fil directeur. Il constitue donc le point d'ancrage de l'enseignement initial de Zarathoustra. On peut également remarquer que le concept n'est pas original. La littérature romantique en avait parfois fait un thème, souvent lié à l'idée plus large du génie.<sup>195</sup> Il a également été remarqué qu'une inspiration forte pour le mot *Übermensch* aurait été le concept d'*Oversoul* d'Emerson. Par contre, ce que Nietzsche fait avec cette idée n'a que peu à voir avec les influences qui ont permis sa naissance.<sup>196</sup>

Deux clarifications préliminaires importent pour le reste du propos. Nous avons choisi la forme neutre de Surhumain plutôt que Surhomme puisque le terme allemand *Mensch* est neutre et a plutôt le sens du mot français « gens ». Le préfixe « sur- » donne également la meilleure approximation pour *über*, qui indique un mouvement vers le haut ou de dépassement.<sup>197</sup> Deuxièmement, le Surhumain n'est pas un individu, il est une possibilité d'existence. Comme nous

---

<sup>194</sup> La volonté de puissance par exemple réapparaît dans *Par-Delà Bien ou Mal*. L'Éternel Retour fait son apparition dès le *Gai Savoir*.

<sup>195</sup> On la trouve dans *Manfred* de Byron et Goethe utilise également le concept. Patrick Wotling, *Le Problème de la Civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, page 329.

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> Cette distinction a été plus théorisée en anglais où la première traduction avait été *superman*. Celle-ci a été changée pour *Overman*, qui garde le masculin, mais évite les connotations que le mot *superman* pouvait avoir, en particulier après la deuxième guerre mondiale.

l'avons mentionné plus tôt, la conscience et la volonté sont réinterprétées dans la pensée de Nietzsche, au profit de la volonté de puissance. Le Surhumain n'est absolument pas un être humain qui aurait « décidé » de vivre au-dessus des autres. Cette interprétation volontariste et individualiste mène à une compréhension du nihilisme comme erreur qui peut être dépassée par la bonne connaissance et une volonté assez forte pour vivre comme si ces erreurs n'avaient jamais été faites. Il porte également un bagage éthique qui nous semble discutable. Comme le dit Zarathoustra, l'humain est un pont et il est impossible de sauter au bout en se dispensant de marcher l'entièreté du chemin. Ce chemin est culturel, moral et ultimement politique et il ne peut donc se comprendre comme un destin individuel. D'ailleurs, une telle lecture individualiste ferme la porte au sens politique et culturel que l'on peut dégager du concept. Au final, le Surhumain est un projet de civilisation qui répond à une crise du même ordre que serait la mort de Dieu, qui n'est pas non plus un problème « personnel » de perte de foi.

Le premier indice sur le Surhumain arrive tôt dans l'aventure de Zarathoustra, lorsqu'il tente d'enseigner au peuple que l'humain est, comme nous venons de le rappeler, un pont entre l'animal et le Surhumain. Cette idée du pont revient constamment dans l'œuvre, agissant comme métaphore pour la condition humaine. Elle montre que l'humain est une étape dans un développement vers autre chose et que, comme lors de la traversée d'un pont, il est absurde de s'arrêter en chemin. Tout l'enseignement de Zarathoustra dans la première et deuxième parties tourne autour de cette traversée métaphorique où l'humanité doit tout faire pour encourager l'apparition de ce Surhumain et aller vers quelque chose de supérieur, au risque de sombrer.<sup>198</sup> Comme annonce de ce que l'humanité doit devenir, Zarathoustra prend des traits de Législateur qui

---

<sup>198</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 1, aphorismes 4 à 6, pages 293 à 297.

annonce non pas la législation, mais bien le résultat à viser. La métaphore est renforcée dans le récit par la présence d'un funambule, que la foule regarde lorsque Zarathoustra fait son discours. Ce funambule représente celui qui veut traverser, qui veut se dépasser et accepte de mettre sa vie en jeu pour cela. Il est impossible de marcher sur une corde et de s'arrêter en chemin sans tomber. Ceci représente bien la montée de l'humanité vers le Surhumain où le plus grand danger serait de rester éternellement au stade de la traversée, paralysé par une culture de la pitié et de la médiocrité, au point d'en tomber. Or, après le discours de Zarathoustra, c'est justement ce qui arrive, car le funambule tombe et meurt, déstabilisé par un bouffon qui saute par-dessus lui. Ce bouffon nous semble représenter une attitude du peuple face à ceux qui veulent se dépasser, une sorte de dérision sinistre qui cherche à se venger et rabaisser. Zarathoustra quitte la ville pour enterrer son premier disciple à qui il a enseigné qu'il n'y a pas de vie après la mort et que le sens d'une vie se trouve dans la façon dont elle est vécue.<sup>199</sup> Pour Zarathoustra, il y a une valeur à affronter le danger, de risquer sa vie tous les jours, cela constitue un chemin qui mène au Surhumain. Or, le cas du funambule montre clairement que toutes les expériences n'aboutissent pas, que l'on peut tomber de haut et ne jamais se relever. Ce fait tragique provoque une pitié mais aussi un mépris pour ceux qui essaient de viser plus haut. Incapable de viser plus haut, le peuple traduit son impuissance en une prudence qu'il place de façon condescendante au-dessus de ceux qui ont raté leurs tentatives. Nietzsche nommera cet « anti-Surhumain » le dernier homme, figure qui domine dans la modernité et dont les catégories morales sont encore fortement teintées de son héritage chrétien, en particulier sur la question de la pitié comme forme fondamentale de l'attitude morale.

---

<sup>199</sup> *Ibid.*

Qu'est-ce que la pitié a donc à voir avec le Surhumain? Il faut d'abord comprendre ce que représente celui-ci pour l'humanité, ce qu'il indique sur son devenir. Nous pouvons premièrement repousser les interprétations biologistes, le passage au Surhumain n'est pas génétique ou évolutionnaire comme celui de l'animal à l'humain.<sup>200</sup> Le changement est plutôt culturel, un passage qui signale une intensification de la volonté de puissance, une plus grande et plus froide intellectualité et une santé physique renouvelée. Nous croyons qu'il faut également rejeter l'analyse tardive d'Heidegger de la question du Surhumain. Heidegger revient à deux reprises sur ce thème. Dans ses premières œuvres, la question du Surhumain est dépendante de celles liées à la volonté de puissance et de l'Éternel Retour, qu'Heidegger considère comme étant le vrai cœur philosophique de la pensée de Nietzsche.<sup>201</sup> Cette première interprétation générale est plus sympathique à l'œuvre, y voyant le premier pas vers le dépassement de la métaphysique occidentale. Heidegger semble par contre changer d'avis dans ses textes plus tardifs sur Nietzsche, influencés par une nouvelle lecture du destin de l'Occident. Cette nouvelle analyse tardive nous semble offrir un bon exemple d'une interprétation idéologique du Surhumain.<sup>202</sup> Heidegger voit maintenant dans l'arraisonnement du monde la seule vraie conclusion de la volonté de puissance et le Surhumain comme l'être capable d'accomplir cela. Dans la modernité technique, cette domination de la nature se

---

<sup>200</sup> Dans *Généalogie de la Morale*, Nietzsche dit que Napoléon fut un curieux mélange entre « unmenschen und übermenschen » (monstrueux et surhumain), il serait étrange de lire ce commentaire comme une observation sur la génétique de Napoléon. *Id.*, *Généalogie*, première dissertation, aphorisme 16, page 800.

<sup>201</sup> Dans *Qu'Appelle-t-on Penser?*, tout le propos du premier chapitre est directement lié à une analyse fine de la phrase « le désert croît » de Nietzsche, posée comme un sommet de la pensée occidentale. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pages 14-15.

<sup>202</sup> Ce changement peut être surprenant, considérant qu'Heidegger semblait avoir bien compris l'enjeu du surhumain assez tôt et lui avait donné une importance philosophique qui n'était pas acquise pour l'époque. Jacques Taminiaux montre bien cette proximité. Taminiaux, Jacques, "On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as art", *New Nietzsche Studies*, 1999, 3 (1-2), pages 1-22.

ferait par la machine et l'industrie, menant Heidegger à considérer à un certain point que le Surhumain, celui qui porte la volonté de puissance le plus haut, est donc un être technicien libéré de la morale du passé et prêt à la domination.<sup>203</sup> Dans le tome 2 du *Nietzsche* d'Heidegger, on voit clairement une équation entre domination de la terre, réduction de tout à un moyen pour l'intensification de la volonté de puissance et Surhumanité.<sup>204</sup> D'après Michael Zimmerman dans son article *The Development of Heidegger's Nietzsche-Interpretation*, ce changement de perspective dans la pensée heideggérienne découle d'un rapprochement avec la pensée d'Ernst Jünger.<sup>205</sup> L'année 1938 serait le moment de basculement entre les deux interprétations, moment du désenchantement croissant d'Heidegger pour le national-socialisme et sa capacité à sortir l'Occident du nihilisme technicisé.<sup>206</sup> Dans *Qu'appelle-t-on penser?*, Heidegger offre cette lecture du Surhumain :

Nietzsche nomme l'homme qui surpasse l'homme traditionnel : « le Surhomme ». Par ce terme, Nietzsche n'entend précisément pas un homme traditionnel dont le calibre serait supérieur. Il ne s'agit pas non plus d'une espèce d'homme qui jette l'humain aux orties et pousse l'arbitraire jusqu'à en faire sa loi, ni qui prenne pour règle une frénésie titanique. Le surhomme est celui qui conduit l'essence de l'homme traditionnel dans sa vérité, et qui se charge de celle-ci. L'homme traditionnel ainsi déterminé dans son être doit par là même être mis en état d'être à l'avenir le maître de la terre, c'est-à-dire de gouverner dans un sens élevé les possibilités de puissance qui proviennent de l'essence de la transformation technique de la terre et de l'agir humain, et qui incombent à l'homme futur.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> C'est également l'interprétation présentée dans *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche* qui tire sa source d'une conférence de 1953. Le Surhumain poserait dans cette interprétation la question de la capacité de l'humanité à dominer la terre en entier. Heidegger, Martin, "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?", dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2006.

<sup>204</sup> Heidegger, *Op. Cit.*, tome 4, page 216.

<sup>205</sup> Zimmerman, Michael, "The Development of Heidegger's Nietzsche-Interpretation", *Heidegger-Jahrbuch*, Vol. II, München, 2005.

<sup>206</sup> Zimmerman, *Op. Cit.*, page 6.

<sup>207</sup> Heidegger, *Op. Cit.*, page 55.

Cette analyse crée une dissonance avec ce que *Ainsi parlait Zarathoustra* nous dit. À aucun moment n'y est évoquée une technicisation du monde ou une imposition de la volonté humaine sous forme industrielle. Heidegger semble lier le surhumain à ses propres thèmes philosophiques (sur la technique), l'éloignant des thèmes proprement nietzschéens. Or, Nietzsche nous dit que l'humain, lorsque comparé au surhumain, paraît aussi ridicule que le singe pour un humain.<sup>208</sup> Le propre de l'humain est sa capacité à sublimer sa volonté de puissance dans la création d'une culture qui dépasse la simple domination violente. Le surhumain pousse la volonté de puissance à un autre niveau, plus puissant mais aussi plus innocent, plus libre des évaluations morales du passé. Libéré de la moralité commune, le surhumain vit par-delà le bien et le mal. Pour Nietzsche, toute augmentation de la volonté requiert une capacité plus profonde à souffrir, un refus de s'aveugler sur la nature du monde, ce qui est déjà quelque chose qui colle mal avec l'interprétation heideggérienne.<sup>209</sup>

D'ailleurs, les figures que Nietzsche présente comme des annonces du surhumain à venir ont très peu à voir avec ce type d'interprétation. Goethe ou César ne reçoivent pas les éloges de Nietzsche parce qu'ils dominent l'extérieur, mais bien l'intérieur.<sup>210</sup> Il nous semble plutôt que c'est pour le dernier homme que la domination de la nature devienne une nécessité, parce qu'il est encore poussé par la peur comme instinct premier.<sup>211</sup> Après la dévaluation morale de la

---

<sup>208</sup> Ce caractère ridicule ne doit pas être compris comme biologique. En fait, sur plusieurs aspects, le singe est supérieur à l'humain physiquement. Il est plus fort, plus habile, plus adapté à son milieu. C'est dans la possibilité de la culture que l'humain s'élève, dans sa capacité à créer des choses qui le dépassent et lui survivent.

<sup>209</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 270, page 722 et aphorisme 225, page 672.

<sup>210</sup> Comme Zimmerman le montre, l'interprétation jüngerisée d'Heidegger reprend certains des thèmes « anthropologiques » de Jünger, comme par exemple la transition vers une humanité uniformisée comme travailleurs, comme soldats et comme partie d'un tout. Heidegger critique Nietzsche pour son intérêt pour la personnalité, qualité bourgeoise, des cas psychologiques étudiés. L'uniformité de l'*Arbeiter* aurait été une horreur pour Nietzsche. Zimmerman, *Op. Cit.*, page 13.

<sup>211</sup> Nietzsche, *Crépuscule*, aphorisme 35, page 1008.

nature par le christianisme, les moyens techniques de la modernité permettent une réelle domination de la nature comme catégorie du réel.<sup>212</sup> La domination de la nature est non seulement l'exploitation technicienne de ses ressources et son énergie, mais c'est également une humiliation de l'aspect dévastateur et imprévisible de la nature, en ce qu'elle est extérieure et ennemie de l'humanité. Cette interprétation d'Heidegger mêlerait donc sa propre critique de la modernité avec le projet nietzschéen. La technicisation de la relation à la nature pour Nietzsche, nous semble-t-il, montre plutôt un caractère paradoxal, étant à la fois un moment d'intensification, en ce qu'elle vise la réinterprétation de la nature entière, et également un moment de conservation. Les sciences de la nature ont permis le voyage dans l'espace et l'allongement de l'espérance de vie mais aussi la création d'une infinité de produits de consommation qui finissent souvent dans les dépotoirs. C'est ce besoin de consommer des choses éphémères qui fournit la demande constante qui permet à l'industrie moderne de continuer à tourner. En visant la satisfaction des besoins les plus grégaires, la domination du monde participe du nihilisme moderne en ce qu'elle permet et encourage la médiocrité des masses embourgeoisées.

On peut alors revenir à notre question originale avec ce début de réponse : la pitié comme valeur constitue la plus grande menace à l'apparition du Surhumain, elle agit comme dépresseur de la volonté. Le livre de Laurence Lampert *Nietzsche's Teaching* est éclairant sur ce point précis.<sup>213</sup> La pitié est l'élément fondamental de la culture du dernier humain, l'envers du Surhumain.<sup>214</sup> Cette valeur survit au christianisme en déclin. Le dernier humain

---

<sup>212</sup> *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 24, page 1058.

<sup>213</sup> Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching*, New Haven, Yale University Press, 1986.

<sup>214</sup> Dans *Ecce Homo*, cette critique prend un sens biographique. « Mes expériences m'autorisent à me méfier, d'une façon générale, de tout ce que l'on appelle les instincts « désintéressés », de cet « amour du prochain » toujours prêt à secourir et à donner des conseils. Cet amour m'apparaît en lui-même comme une faiblesse, comme un cas particulier de l'incapacité de résister aux

est celui qui est resté figé sur le pont, paralysé par la pitié pour ceux qui souffrent et incapable de vouloir au-delà de lui-même. La souffrance prend une signification ontologique et le dernier humain ne veut pas souffrir. Cette obsession du confort et de l'absence de souffrance crée un idéal faible et facile à vivre, qui rend incapable de s'engager dans une existence plus élevée.<sup>215</sup> Malgré ce qu'elle dit sur elle-même, cette pitié est liée à un désir de vengeance. Une telle culture retarde l'avènement du Surhumain puisque celui-ci est une tâche à laquelle l'humain doit travailler, une destination dans le futur vers laquelle on se dirige. Or, le dernier humain rejette l'idée même qu'une telle existence soit meilleure et plus désirable que la sienne, parce qu'il craint le danger. La culture technique moderne est construite sur cette évaluation morale et mise sur la mobilisation technologique et productive de l'existence humaine. Or, le confort du grand nombre demande une domination de la nature qui permette la production industrielle de biens en grande quantité qui devient en retour une domination de l'individu. Cette production, qui accroît la puissance de l'espèce, dégrade et mécanise des masses entières pour un idéal de richesse. L'idéal rationaliste et scientiste de la modernité, dans toutes ses formes, se retourne contre lui-même parce qu'il ne remplit pas ses promesses de confort et de facilité.<sup>216</sup>

La question de la technique et de sa relation avec la morale moderne demanderait assurément de longs développements. Il est évident que l'intuition heideggérienne selon laquelle la technique moderne est un des moments forts de la volonté de puissance humaine est plausible, mais il y manque quelque chose. À l'opposé de Deleuze, qui exagère le statut ontologique de la division entre force active et réactive, Heidegger minimise les distinctions que Nietzsche

---

impulsions. La *compassion* n'est une vertu que chez les *décadents*. » Nietzsche, *Ecce Homo*, page 1122.

<sup>215</sup> *Ibid.*, page 1195.

<sup>216</sup> Lampert, *Op. Cit.*, pages 167-168.



opère entre les types humains, leurs psychologies et l'importance de leurs relations à l'existence comme source de leurs évaluations. Or, sans ces éléments, il est difficile de comprendre non seulement pourquoi le Surhumain est nécessaire, mais aussi le contexte d'où surgit cette nécessité. Zarathoustra cherche des disciples, car il veut les sortir de cette culture et les mettre sur le chemin du Surhumain.<sup>217</sup> Pour cela, il doit libérer ceux qui le suivent des évaluations morales qui dirigent leurs vies.

Il est important de noter que Zarathoustra ne lie à aucun moment la dissolution des évaluations morales avec le fait d'être surhumain. Cette dissolution permet la lucidité pour s'engager à faire advenir le Surhumain, mais on ne devient pas Surhumain en choisissant de voir et de penser par-delà le bien et le mal. Zarathoustra répète que le Surhumain est à venir, sous-entendant que même s'il se considère lui-même comme le plus libre des humains, il n'est pas ce qu'il annonce. Cet élément du Surhumain complexifie sa place dans l'œuvre puisqu'il est placé dans l'avenir. L'enseignement de Zarathoustra n'est pas de pousser les individus à devenir Surhumains, mais de préparer l'avènement d'un nouveau rapport au monde par le dépassement des anciennes évaluations et l'avènement de quelque chose de neuf, de plus fort et plus fertile. Zarathoustra agit ici comme Législateur d'une culture à venir. S'il ne veut pas nécessairement la fonder concrètement, il espère mettre en place les éléments culturels qui supporteront ensuite ce renouveau civilisationnel. D'ailleurs, cet aspect souligne quelque chose d'important sur le rôle plus large de l'écriture nietzschéenne. La connaissance de l'œuvre de Nietzsche ne mène pas au Surhumain. Cette dernière agit plutôt comme l'annonce d'un but qui peut être transmis au lecteur, laissant à

---

<sup>217</sup> Lampert accuse Heidegger d'avoir lu trop vite, sans avoir bien démêlé l'imbrication profonde des concepts présentés dans *Zarathoustra*. Il aurait fait une erreur de lecture parce qu'il aurait superposé son interprétation au texte. Voyant Nietzsche comme le dernier métaphysicien, il se serait permis de choisir parmi les déclarations de Nietzsche, ne les jugeant pas toutes valables. *Ibid.*, pages 150 et 262.

celui-ci le soucie de travailler à son accomplissement. Cela peut sembler paradoxal puisque, même si le chemin vers la réalisation de cet objectif est laissé à chacun, on reste dans une relation de subordination à un enseignement. Nous y reviendrons dans notre troisième chapitre.

Qu'est-ce qui différencie donc le Surhumain de l'humain et qui semble rendre impossible la traversée de l'un à l'autre par une simple prise de conscience? Premièrement, Nietzsche nous dit souvent que le corps est marqué par la culture, que les valeurs sont métaphoriquement inscrites dans le sang, que le ressentiment et le nihilisme sont des symptômes de problèmes physiologiques.<sup>218</sup> Le corps et la culture forment une boucle fermée qui permet de passer d'un niveau à l'autre constamment. Le passage à une culture plus haute n'est pas seulement une histoire d'idées à changer, puisqu'on retomberait alors dans l'idéalisme. Il ne s'agit pas de croire la bonne chose pour se trouver au-delà de l'humanité, la culture n'est pas seulement une communauté partageant les mêmes idées. Elle suppose également un partage de conditions physiologiques et d'évaluations sur le monde et l'existence. Deuxièmement, le Surhumain de Nietzsche est un affirmateur créatif, se disant oui à lui-même et au monde. Dans la métaphore du chameau, du lion et de l'enfant présentée dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le Surhumain est l'enfant pour qui le monde est redevenu un jeu sérieux mais libre.<sup>219</sup> Dans cette même métaphore, chaque stade prépare le prochain, le travail de Zarathoustra (et de Nietzsche à travers lui) en est un de lion. Avant de passer au stade de l'enfant, il reste encore beaucoup à démolir, à réévaluer et à disséquer. La critique nietzschéenne demande également de passer à travers, d'affronter et d'amener à leurs

---

<sup>218</sup> « C'est là ce qui décide de toute la hiérarchie, qui fixe en fin de compte sa table des valeurs. Les jugements de valeur que porte un homme sont révélateurs de la structure de son âme, et trahissent ce qu'elle considère comme ses conditions d'Existence, ce qui lui est vraiment nécessaire. » Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 268, page 719.

<sup>219</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, pages 301-302.

conclusions les éléments du passé pour pouvoir se les réapproprier. De la même façon que le funambule ne peut simplement sauter par-dessus l'abîme, l'humain doit faire son trajet vers le surhumain. Le désir de sauter par-dessus tout cela est un symptôme d'une culture médiocre, refusant d'endurer les douleurs et les difficultés du parcours. En fait, une telle approche reviendrait à poser un but et tout de suite le déclarer atteint. Un tel but ne demanderait aucun effort, aucune douleur et finalement aucun changement, ce qui pousserait probablement Nietzsche à demander quelle a bien pu être sa valeur. Aimer la vie inclut aimer son autodépassement constant, ce qui demande un effort lui-même enraciné dans la volonté de puissance.

Le Surhumain est l'espoir de Zarathoustra dans un monde rempli de derniers humains faibles. Son affirmation de la vie s'oppose au nihilisme de l'époque moderne, dominée par des évaluations hostiles à la vie. Dans *Zarathoustra*, ces évaluations proviennent de gens désignés comme des calomniateurs de la vie, des contempteurs du corps. Ils produisent des évaluations pleines de ressentiment et de mauvaise foi. Zarathoustra pense que cela provient de leur incapacité à imposer leur volonté sur le monde mais aussi sur eux-mêmes, incapacité qui se retourne en ressentiment et en calomnie.<sup>220</sup> Ces évaluations sont des vengeances mais aussi des tentatives d'imposer des valeurs, une forme de volonté de puissance détournée. Si la vie ne peut les satisfaire, alors cette vie doit être sans valeur. Mais malgré ces évaluations, l'individu souffre. Souffrir autant pour une vie sans valeur devient source de pitié pour soi et pour les autres qui vivent la même chose. C'est d'ailleurs sur ce point que la rupture avec Schopenhauer sera la plus nette.<sup>221</sup> Ces évaluations dominent la culture moderne, qui cherche confort et facilité pour tous et qui en même temps

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, page 357.

<sup>221</sup> « Pour protéger l'instinct de vie, il faudrait en effet chercher un moyen de porter un coup à une accumulation si dangereuse et si malade de pitié, comme elle est représentée par le cas de Schopenhauer » *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 7, page 1045.

suppose une expérience humaine commune et égale. La possibilité du surhumain est étouffée dans ce contexte culturel dominé par le dernier homme, ceux qui pensent autrement se trouvent isolés et ont toutes les chances d'échouer dans leurs tentatives d'autodépassement. L'humanité moderne empêche son propre dépassement par le Surhumain, d'où l'importance d'une réévaluation des valeurs par l'enseignement de Zarathoustra qui cherche des disciples capables de vivre et d'enseigner ses idées.<sup>222</sup> L'époque moderne devient le lieu d'un affrontement entre un type décadent et une possibilité affirmatrice.

Le Surhumain constitue le centre des deux premières parties du *Zarathoustra*. Son importance semble toutefois s'effriter suite à la crise qui conclut la deuxième partie. Zarathoustra y désespère en effet de son propre enseignement, mais aussi de son incapacité à le transmettre à des disciples qui ne semblent rien comprendre.<sup>223</sup> Ceux-ci restent pris dans une relation maître-élève où ils prennent la parole de Zarathoustra comme la vérité révélée, même lorsque cet enseignement pousse à se détacher des sources d'autorité extérieures. C'est donc son enseignement en entier qui est remis en cause.<sup>224</sup> La troisième partie du livre ne contient aucune mention du Surhumain, remplacé par l'Éternel Retour du même comme centre de gravité du message de Zarathoustra. Ce remplacement coïncide d'ailleurs avec l'abandon des disciples, ce qui est déjà un indice sur la nature du surhumain et de l'Éternel Retour comme enseignement.

---

<sup>222</sup> Lampert, *Op. Cit.*, pages 141.

<sup>223</sup> *Ibid.*, page 135. On peut également parler du même passage où Zarathoustra s'avoue incapable d'atteindre les hommes, il est également aux prises avec un doute sur sa capacité à mener à bien son destin. Finalement, il prend conscience que les grands événements ont, comme il l'a lui-même enseigné, commencé par des moments silencieux. Nietzsche, *Zarathoustra*, page 398.

<sup>224</sup> « This visionary, willful, creative bridge to the future had once before referred to himself as a cripple, but as one long since healed. Now his actual crippledness has been made clear to him by his nightmares. But if he is a cripple to himself, what can he be to his disciples? » Lampert, *Op. Cit.*, page 142.

Nous allons discuter de ce concept dans la prochaine section, mais un premier éclairage semble ici nécessaire sur ce qui sous-tend ce changement.

Premièrement, l'Éternel Retour n'est plus un projet mais une sorte d'épreuves. Celui qui peut encore affirmer une vie éternellement répétée confirme sa supériorité, il aime la vie pour tout ce qu'elle est, dans sa beauté et sa laideur. Plutôt que de situer l'idéal au futur et d'en faire une destination qui dévalue le présent, l'Éternel Retour trouve son sens dans tout moment de l'existence. Cette différence se retrouve même dans la façon dont le troisième livre est écrit : plutôt que de voyager et faire des discours, Zarathoustra passe des obstacles spirituels.<sup>225</sup> Deuxièmement, il se peut que Zarathoustra ait pris conscience de la possibilité d'une mécompréhension de son projet de Surhumain. Dans le récit, cela pourrait être représenté par l'épisode où il découvre des rumeurs affirmant qu'il peut voler, faisant de lui une sorte de faiseur de miracles traditionnel. Le surhumain pourrait être compris de façon grossière, comme un humain supérieur en habiletés et non en personnalité ou en volonté. Il se peut aussi que le surhumain soit finalement apparu à Zarathoustra (et à Nietzsche) comme quelque chose que l'on tient au-dessus du monde pour le dénigrer. Et finalement, Zarathoustra n'enseigne pas l'Éternel Retour comme il a enseigné le Surhumain, en trouvant des disciples pour répandre la nouvelle. L'Éternel Retour reste l'obstacle personnel de Zarathoustra et c'est dans sa victoire sur lui-même qu'il devient pleinement ce qu'il a toujours été.

Malgré la transition de l'idée du Surhumain à celle de l'Éternel retour, la première n'est jamais réfutée, elle reste donc en suspens et côtoie la seconde. Elle semble même parfois être en tension avec elle. Nous avons d'un côté l'idée d'un Surhumain qui représente l'intensification de la volonté de puissance et de

---

<sup>225</sup> Spirituel, dans le sens allemand de *Geist*, comme les moments où Zarathoustra met en jeu son existence et son destin. Sans connotation religieuse.

l'autre, un éternel retour comme répétition constante du même. Quelle est donc la vraie connexion entre ces deux idées?

Quelques questions peuvent être utiles pour cerner cette connexion. L'Éternel Retour est-il un enseignement transmissible au lecteur ou s'agit-il d'une expérience certes racontée, mais qui s'avère finalement idiosyncrasique? Ensuite, dans le cadre du récit, Zarathoustra devient-il surhumain lorsqu'il trouve la force de supporter sa pensée la plus lourde, celle de l'Éternel Retour? Cette problématique est complexe mais elle s'illumine dans un passage particulier et sous un angle spécifique : le Zarathoustra de la quatrième partie est-il un Surhumain? Dans cette partie, Zarathoustra invite des humains supérieurs dans sa caverne où il leur fait comprendre combien leurs existences sont encore humaines. Les humains supérieurs sont habités de ressentiment contre la vie, leurs existences les font souffrir et ils veulent mourir. Ils représentent les idéaux de la modernité sous différentes formes. Zarathoustra se considère comme étant déjà au-dessus de ces humains à cause de sa pensée de l'Éternel Retour. Mais cela en fait-il un Surhumain? Zarathoustra répète trois fois que les humains supérieurs ne sont pas ceux qu'il attend, que d'autres viendront à lui, des êtres puissants et libres, prêts à des souffrances et des tâches plus élevées. Zarathoustra attend quelque chose de supérieur à lui-même, il n'est que leur prophète et celui qui prépare leur arrivée. Donc, Zarathoustra devient-il le Surhumain annoncé ou reste-t-il le prophète de son arrivée ?

Plutôt que de nous amener à une conclusion, ces questions problématisent le Surhumain comme notion. En effet, il faut se rappeler que pour Zarathoustra (et Nietzsche), la vie est autodépassement, une constante tentative d'aller plus loin et d'inclure toujours plus. Cette vie ne se termine pas avec le Surhumain, celui-ci n'est pas la destination mais la prochaine étape par-dessus laquelle il faudra également éventuellement passer. Le Surhumain est l'appel de Zarathoustra au

dépassement de l'état présent, de la médiocrité moderne et de sa fatigue. En ce sens, Zarathoustra peut se penser au-dessus de ses contemporains tout en appelant à son propre dépassement, comme un prophète qui annonce la venue de son dieu sur terre. De fait, toute autre interprétation du Surhumain irait à l'encontre de ce qui nous est dit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. C'est la conquête de l'Éternel Retour qui place Zarathoustra dans cette position de commencer à dépasser l'humanité. Lampert arrive à la même conclusion, Zarathoustra n'est pas le surhumain, il est plutôt l'annonciateur de l'Éternel Retour, dont la reconnaissance est une partie importante du dépassement de l'humanité.<sup>226</sup> Cette annonce en fait également le Législateur de l'avenir, l'Éternel Retour servant de marteau pour détruire les évaluations nihilistes du passé mais aussi comme outil pour former un nouveau peuple.<sup>227</sup>

Au final, le concept du Surhumain est subsumé sous celui de l'Éternel Retour, qui le remplace comme cœur de la pensée nietzschéenne. Dans sa forme originale, il contenait encore trop du ressentiment qu'il prétendait dépasser tout en étant vague sur la nature même du changement proposé. S'il était attaché à l'intensification, il ne donnait que peu d'indications sur la nature et la direction d'une telle intensification. L'épisode sur la place publique qui ouvre le livre le montre bien : on ne peut appeler le dernier homme à se dépasser et espérer que cela donne un résultat. Zarathoustra commence par souhaiter le but de sa législation, avant de donner le contenu de celle-ci. Le Surhumain dépend d'une réévaluation du rapport fondamental à la vie, qui doit le précéder. Le Surhumain tel que présenté dans l'épisode de la place publique veut la fin du dernier

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, page 263.

<sup>227</sup> Lampert critique d'ailleurs Deleuze sur ce point. « In his wonderful description of Nietzsche as nomad philosopher, whose marauding acts bring terror to all men of settled conviction but liberation and pandemonium to all free spirits, Gilles Deleuze expresses gratitude for one of the fundamental deeds of Nietzsche's philosophy but stops short of acknowledging what Nietzsche sees as the consequent responsibility of a new creation. The courage Nietzsche requires of himself is courage for a new act of ordering. » *Ibid.*, page 254.

homme, mais ne construit pas les conditions pour son dépassement. Ainsi, si Zarathoustra doit être le Législateur de la Surhumanité, l'idéal du Surhumain reste insuffisant.

### 1.3.5 L'Éternel Retour du Même

Comme le Surhumain, la présentation de l'Éternel Retour se trouve principalement dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, bien qu'il y ait déjà des annonces dans les livres qui précèdent et des retours dans ceux qui suivent.<sup>228</sup> Nous venons de voir qu'à la fin du deuxième livre, Zarathoustra abandonne ses disciples et retourne sur la montagne, pour redescendre encore une fois par la suite. Le Surhumain disparaît de ses discours, remplacé par un long malaise spirituel pendant lequel Zarathoustra affronte différents obstacles. L'Éternel Retour est la conclusion de ce malaise, la conquête finale qui ramène Zarathoustra à lui-même et complète sa quête. Nous discuterons de quelques enjeux importants que soulève ce concept, en commençant par la question fondamentale de la nature de l'Éternel Retour. Nous reviendrons ensuite sur la place qu'occupe le concept dans l'histoire de Zarathoustra : en quoi remplace-t-il le Surhumain et pourquoi Zarathoustra devient-il pleinement lui-même lorsqu'il accepte l'Éternel Retour? Nous terminerons enfin par une interrogation sur le sens de l'Éternel Retour dans la philosophie générale de Nietzsche.

Pour comprendre ce qu'est l'Éternel Retour, commençons par relater l'anecdote que Nietzsche donne lui-même de la naissance de cette pensée. Lors d'une randonnée à Silvaplana, en 1881, il aurait passé un rocher et soudainement, tel un éclair, cette pensée de l'éternel retour l'aurait pris et écrasé.<sup>229</sup> S'ensuivit une

---

<sup>228</sup> Nietzsche, *Gai savoir*, aphorisme 341, page 202.

<sup>229</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, page 1170.



exaltation, une sorte d'expérience de révélation où Nietzsche dit s'être senti flotter à six mille pieds au-dessus de l'humanité. L'anecdote a une certaine ressemblance avec les révélations religieuses du passé, qui se déroulent d'ailleurs souvent sur la route.<sup>230</sup> Or, entre 1881 et la date de parution de *Zarathoustra* en 1883, Nietzsche écrit *Le gai savoir* où un aphorisme annonce déjà l'Éternel Retour. Dans cet aphorisme est présentée une situation un peu fantaisiste dans laquelle un démon chuchoterait au lecteur que tout le contenu de sa vie doit être éternellement répété jusque dans les plus petits détails. Le poids de cette pensée et la réaction subséquente du lecteur serait une indication de sa capacité à accepter la vie comme elle est. Cette première occurrence de l'Éternel Retour est donc plutôt un test qui expose l'attitude fondamentale, affirmative ou négative, face à la vie chez quelqu'un. Le tout est relié à l'*amor fati* comme capacité à aimer tous les événements d'une vie comme des nécessités. Accepter l'Éternel Retour veut dire accepter la vie comme elle est, sans arrière-pensée téléologique de progrès possible.

Le contenu de la doctrine de l'Éternel Retour peut poser problème parce qu'elle semble, de prime abord, présenter une théorie déterministe de l'existence. Par contre, on peut faire une autre interprétation de l'Éternel Retour en en faisant une épreuve de pensée, plus proche de la version du *Gai Savoir*. C'est la réaction qui importe :

Si cette pensée prenait de la force sur toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais peut-être t'anéantirait-elle aussi; la question « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois? », cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable! Ou alors combien il te faudrait aimer la vie, combien il faudrait que tu t'aimes toi-même, pour ne plus

---

<sup>230</sup> Comme pour Saint Paul ou François d'Assise, par exemple, ou même l'expérience racontée par Rousseau.

désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation, que cette suprême et éternelle consécration.<sup>231</sup>

Cette interprétation relativise le déterminisme de la première en ce qu'elle s'intéresse à la réaction existentielle qu'une telle pensée peut créer. Elle permet seulement deux conclusions, l'éternelle confirmation ou l'écrasement de la volonté. C'est non seulement la répétition de la vie mais l'idée qu'elle se reproduise de façon absolument identique qui produit cette réaction. Pour Nietzsche, toute la pensée morale est assise sur l'idée que le monde n'est pas comme il devrait être. L'Éternel Retour affirme le contraire, non pas parce que le monde est déjà parfait, mais plutôt parce que chaque moment est infiniment répété sans changement. Dans *Zarathoustra*, l'Éternel Retour devient la grande épreuve que doit affronter Zarathoustra pour surmonter son ressentiment et son nihilisme.

Par contre, dans les œuvres postérieures à *Zarathoustra*, l'idée d'Éternel Retour prend une coloration un peu étrange. Après en avoir fait une exaltation affirmatrice, Nietzsche la décrit parfois comme une doctrine sur le monde. Dans un monde éternel d'objets et de forces finis, les événements doivent se dérouler exactement de la même façon à l'infini.<sup>232</sup> Chaque configuration qui s'avère possible doit se répéter infiniment. Cette explication nous paraît ôter de la force au concept. Elle en fait une nécessité mécanique et non une pensée (et donc une métaphore) qui différencie les types humains.<sup>233</sup> Plutôt que d'étayer la portée et la puissance de l'expérience de l'Éternel Retour, Nietzsche tente de fonder l'idée dans la physique, de façon peu convaincante. Cette tentative ouvre d'ailleurs la

---

<sup>231</sup> *Id.*, *Gai savoir*, page 341.

<sup>232</sup> En revanche, cette deuxième interprétation de sa pensée nous est présentée dans *La Volonté de Puissance*, dont les problèmes ont déjà été présentés. Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance*, tome 2, Paris, Gallimard, 1995, section 1063.

<sup>233</sup> D'ailleurs démodée par les théories physiques modernes qui indiquent un début absolu à l'Univers et une évolution dans la structure de la matière et de l'énergie.

porte à une critique par la science plutôt qu'à un travail d'interprétation philosophique sur le sens de la formule.

Concentrons-nous donc sur le rôle de l'Éternel Retour dans *Zarathoustra*. Comme nous l'avons déjà mentionné, celui-ci agit comme nouvel idéal après celui du Surhumain. Mais l'idéal de l'Éternel Retour entraîne une lutte interne pour Zarathoustra, qui n'y adhère pas pleinement avant la fin du livre trois. Deux épisodes sont particulièrement importants : celui du nain devant la porte et celui du berger qui s'étouffe avec un serpent. Dans le premier épisode, Zarathoustra escalade une montagne lorsqu'un nain lui saute sur les épaules, le ralentissant de son poids.<sup>234</sup> Le nain lui chuchote des paroles qui enlaidissent la vie, la rendent lourde et insupportable. Ce nain représente un esprit de lourdeur qui veut décourager Zarathoustra dans son ascension. L'escalade se termine devant une porte où Zarathoustra explique au nain que la route qui traverse la porte continue à l'infini. La porte représente le présent et la route, l'Éternel Retour. L'idée d'Éternel Retour permet de reconquérir une innocence que le christianisme et la morale avaient enlevée au monde en en faisant, par leur « métaphysique de bourreau », un lieu de châtiments et de devoirs infinis.<sup>235</sup> Le sérieux du nain est nihiliste parce que l'incapacité de la morale à justifier l'existence s'était transformée en rejet du monde. Il représente non seulement l'assombrissement chrétien mais aussi celui qui vient du rationalisme moderne, tous deux étant des enfants du platonisme. C'est dans l'incapacité de ces deux métaphysiques à réparer la déchirure entre l'humain et le monde que le

---

<sup>234</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, de l'esprit de lourdeur, pages 404-406.

<sup>235</sup> « Aujourd'hui que nous sommes entrés dans le courant *contraire*, alors que nous, les immoralistes, cherchons, de toutes nos forces, à faire disparaître de nouveau du monde l'idée de culpabilité et de punition, ainsi qu'à en nettoyer la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales, il n'y a plus à nos yeux d'opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent par l'idée d'un « ordre moral du monde » à infester l'innocence du devenir avec le « châtiment » et la « faute ». Le christianisme est une métaphysique de bourreau... » *Id.*, *Crépuscule*, quatre grandes erreurs, aphorisme 7, page 980.

nihilisme peut grandir. Le rationalisme avait espéré soumettre le monde à la raison, vue comme le vrai moteur de l'existence. Nietzsche pense que cette approche n'a pas pu atteindre le vrai fond de l'existence et n'a pas pu se justifier elle-même comme fondement culturel. Cet échec crée un ressentiment contre le monde, qui refuse de se laisser ainsi interpréter. L'Éternel Retour balaie tout cela en affirmant pleinement la vie dans tous ses détails. Mais au moment où Zarathoustra propose cette idée, il se replie, comme pris par un profond doute. Ceci nous amène au deuxième incident.

Après l'épisode du nain, Zarathoustra vit un moment étrange où le temps semble s'arrêter.<sup>236</sup> Quand il revient de ce court rêve, il aperçoit un homme couché avec un serpent dans la gorge. Pour sauver l'homme, Zarathoustra lui dit de mordre le serpent. Celui-ci s'exécute, tue le serpent et s'en trouve transfiguré. Il rit d'un rire libre et fort. Un rire qui rend Zarathoustra jaloux, un rire qui l'accroche à la vie. Lampert suggère que le berger est Zarathoustra lui-même, pris dans un nihilisme qui l'étouffe encore. L'hypothèse nous semble bonne. Zarathoustra est étouffé par son propre ressentiment latent parce qu'il est un être sensible au sens de son existence.<sup>237</sup> Pourtant, cet étouffement lui est particulier. Le nihilisme des « gens normaux » ne les étouffe pas parce qu'ils ne le reconnaissent pas comme un danger, comme le plus grand des dangers. C'est seulement dans le dépassement de son nihilisme que Zarathoustra retrouve son innocence et son bonheur.<sup>238</sup>

Mais comment Zarathoustra, l'homme le plus libre, peut-il donc avoir été nihiliste? La réponse se trouve dans le côté secrètement accusateur de sa doctrine du Surhumain et dans le changement subtil mais important qui se

---

<sup>236</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, pages 406-408.

<sup>237</sup> Lampert, *Op. Cit.*, page 171.

<sup>238</sup> « Ceci est ma pitié à l'égard de tout le passé que je le vois abandonné, - abandonné à la grâce, à l'esprit et à la folie de toutes les générations de l'avenir, qui transformeront tout ce qui fut en un pont pour elles-mêmes! » Nietzsche, *Zarathoustra*, page 443.

déploie dans le troisième livre de *Zarathoustra*. Le Surhumain est un idéal positif, mais il comporte aussi une part réactive, destructive. L'exaltation du Surhumain se fait au prix d'un ressentiment pour tout ce que l'humanité a de petit et de vulgaire. Le plus gros obstacle est d'accepter que le petit homme mesquin fasse partie de la vie et que l'on ne puisse l'éliminer. Zarathoustra doit dépasser son propre dégoût et son propre désespoir face à cette vérité humaine. C'est sur ce point que l'Éternel Retour semble remplacer le Surhumain comme concept central de *Zarathoustra*.<sup>239</sup> Le Surhumain avait encore une touche de téléologie, en suggérant une montée vers quelque chose qui écrase le petit et le faible par sa force spirituelle. L'arrivée du Surhumain, comme justification de l'humanité entière qui balaie tout ce qui survit, qui souffre pathétiquement, qui grogne contre la vie, serait en soi une négation de la vie, un refus de voir la faiblesse comme partie intégrante de la vie humaine. Il réintroduisait ainsi l'idée d'une rédemption des souffrances.<sup>240</sup> Accepter que la faiblesse revienne éternellement abolit le nihilisme et le ressentiment de Zarathoustra, lui permettant de finalement incarner ses enseignements.

Cette « arrivée-à-soi-même » se conclut dans un moment où Zarathoustra s'entretient avec une femme qui incarne la Vie. Dans un aphorisme précédent, Zarathoustra dansait avec une femme nommée Sagesse. La Vie l'accuse d'aimer encore trop cette Sagesse, de lui être infidèle.<sup>241</sup> Zarathoustra lui chuchote quelque chose à l'oreille et la Vie accepte finalement Zarathoustra comme amant. Lampert soutient que ce que Zarathoustra chuchote à la Vie est en fait l'Éternel Retour, ce à quoi la Vie répond que personne ne sait cela.<sup>242</sup> L'Éternel Retour serait ainsi une sorte d'anti-sagesse, quelque chose qui ne peut être assimilé comme savoir mais quelque chose de plus fondamental et d'existentiel. L'Éternel

---

<sup>239</sup> Lampert, *Op. Cit.*, page 258.

<sup>240</sup> *Ibid.*, pages 138-139.

<sup>241</sup> *Ibid.*, page 464.

<sup>242</sup> Lampert, *Op. Cit.*, page 238.

Retour, comme irrationnel fondateur, serait le terreau de nouvelles tables de valeurs mais un terreau pleinement affirmateur de la Vie. Or, la relation entre la Sagesse et la Vie n'est pas clairement antithétique puisque la Vie affirme aimer ceux qui aiment la Sagesse.<sup>243</sup> En revanche, les plus sages avaient fini par choisir la Sagesse plutôt que la Vie, choix qui semble se résumer à l'amour d'une sagesse qui juge encore une certaine partie de la vie comme détestable. L'Éternel Retour de Zarathoustra permet de dépasser cela en acceptant la vie entière pour ce qu'elle est et maximise cette affirmation en la rendant éternellement répétée. Dans le passage qui suit l'épisode de la Vie, Zarathoustra chante une petite comptine qui se termine par l'affirmation que celui qui aime vraiment veut l'éternité. L'épisode se termine donc par le déploiement de quelque chose qui dépasse la sagesse, au sens d'un savoir sur le monde, mais qui l'inclut quand même. Zarathoustra comme être le plus libre contient la sagesse et son contraire mais sans opposition forte entre les deux. Le mélange des deux définit Zarathoustra comme digne d'être l'amant de la vie.

L'Éternel Retour présente un paradoxe intéressant dans l'œuvre de Nietzsche. D'un côté, il est au cœur d'*Ainsi Parlait Zarathoustra* mais en même temps, il réapparaît rarement dans les œuvres subséquentes. Nietzsche a affirmé que *Par-delà le bien et le mal* était le volet critique de *Ainsi Parlait Zarathoustra*. Voilà pourquoi l'Éternel Retour, comme partie affirmative de l'œuvre, y serait absent.<sup>244</sup> Les livres suivants ont des thématiques plus circonscrites. *La Généalogie de la Morale* comporte trois essais sur des questions précises, *Le Cas Wagner* a un thème limité également ainsi que *l'Antéchrist*. Il serait donc plausible que l'Éternel Retour n'y ait pas trouvé sa place. Cela reste néanmoins étrange, considérant l'importance que Nietzsche lui donne auparavant comme

---

<sup>243</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, page 464.

<sup>244</sup> Une seule mention de l'Éternel Retour, dans une forme indirecte, présenté ici comme l'attitude naturelle face à la vie pour ceux qui sont pleinement vivants et libérés de tout ressentiment. *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 56, page 606.

pensée la plus lourde. *Ainsi parlait Zarathoustra* constituerait donc une sorte de sommet en ce qu'il représente la vraie proclamation de cette pensée. À notre avis, l'Éternel Retour trouve toute sa puissance quand il agit justement comme le nouveau fondement que Nietzsche donne à sa philosophie. Il permet une réinterprétation des valeurs sur une base affirmative qui peut s'opposer au ressentiment et au nihilisme de la modernité. En cela, l'Éternel Retour est une nouvelle législation dans le sens donné dans cette thèse. Il est le puits dans lequel une nouvelle culture peut chercher les sources de ses lois.

L'Éternel Retour comme enseignement a toujours posé un problème d'interprétation. Un enseignement comme celui-ci a pour fonction de changer la façon dont les choses sont perçues ou faites. Quel est donc l'effet recherché par cet enseignement, outre un appel à vivre pleinement sachant que nos actes seront éternellement répétés? L'Éternel Retour est la pensée la plus lourde, l'épreuve qui mène à une affirmation complète de la vie, mais cela en fait-il un enseignement, une pensée qui puisse faire école?<sup>245</sup> Lorsque Zarathoustra semble finalement être imprégné de cette pensée, ses doutes disparaissent. Lampert porte une attention particulière à l'épisode de l'ascension de la montagne et de la porte, y voyant un tournant du développement de Zarathoustra. Lorsqu'il enseigne l'Éternel Retour de façon imagée au nain (qui représente la lourdeur), celui-ci disparaît. Pourtant, personne d'autre ne reçoit vraiment cette pensée et Zarathoustra fait peu d'efforts pour l'enseigner, préférant la porter seul.<sup>246</sup> Même lorsque ses animaux lui parlent de l'Éternel Retour, il semble les laisser faire sans tenter de corriger leurs versions un peu naïves.

---

<sup>245</sup> Lampert, *Op. Cit.*, page 259.

<sup>246</sup> *Ibid.*, page 154.

Cette aspect idiosyncrasique de la pensée de l'Éternel Retour est renforcée puisque Nietzsche ne précise jamais exactement comment l'Éternel Retour structurerait une nouvelle culture. Nous pouvons toutefois le mettre en lien avec une autre idée centrale de sa pensée. Comme nous l'avons mentionné, l'Éternel Retour est fortement lié au thème de l'*amor fati*, lui-même lié à un retour à une sorte d'innocence dans le devenir.<sup>247</sup> Cette innocence résulterait de l'abandon de la culpabilité que l'humain ressent face à sa propre existence comme créature déchue, dont la punition serait une existence temporelle. Les prêtres avaient convaincu les humains que la vie est un péché à expier, que les actions humaines sont sources de mal. Cette culpabilité trouve son sommet dans la religion chrétienne où Dieu envoie son fils et accepte sa mort comme prix pour les péchés humains. Plutôt que d'absoudre les humains de leur culpabilité, le pardon de Dieu est perçu comme étant accordé à un être indigne puisqu'incapable d'arrêter de faire le mal malgré le sacrifice. Le tout se trouve lié à la faute et à la punition spirituelle mais également la faute et la punition comme catégories générales de la vie humaine. Le crime est puni parce que l'on considère que le crime est un acte voulu par le criminel, la punition servant à rétablir la relation ou à compenser les victimes. La punition fait partie d'une économie de la culpabilité et de la volonté libre. Les systèmes légaux modernes montrent encore cette obsession de la punition comme solution aux comportements antisociaux. Celle-ci s'applique parce que l'individu est considéré comme responsable de ses actes.<sup>248</sup> Dans la punition spirituelle et dans celle des systèmes légaux

---

<sup>247</sup> « Ma formule pour la grandeur de l'homme, c'est *amor fati*. Il ne faut rien demander d'autre, ni dans le passé, ni dans l'avenir, pour toute éternité. Il ne faut pas seulement supporter ce qui est nécessaire, et encore moins se le cacher – tout idéalisme est le mensonge devant la nécessité –, il faut aussi l'aimer... » Nietzsche, *Ecce Homo*, page 1144.

<sup>248</sup> Dans *Généalogie de la Morale*, la question de la punition et de ses objectifs est abordée et Nietzsche tente d'y montrer que la punition servait de compensation. L'exemple donné est celui d'une punition où cette compensation prend la forme du plaisir pris à infliger des cruautés et des douleurs sur le corps du criminel. *Surveiller et Punir* de Michel Foucault offre une bonne analyse du changement d'une perspective de la punition comme rétribution à une perspective qui, au



s'expriment une volonté d'apprivoiser l'humain, de le dompter par la douleur et le rendre prévisible et utile pour tous. Nous reviendrons à ce point plus en détail dans notre troisième chapitre.

L'Éternel Retour et l'*amor fati* ouvrent une conception du monde qui n'entre pas dans ce jeu. L'individu est innocent de ses actes, son destin ne lui appartient que très partiellement. La volonté n'est pas libre pour Nietzsche, il n'y a donc rien qui puisse être responsable des actes commis. La punition moderne s'applique à une conscience jugée coupable, la dévaluation de la conscience par Nietzsche ôte alors ce point d'appui. Qui plus est, dans le paradigme de l'Éternel Retour, chaque moment, chaque événement, chaque action est une nécessité à laquelle il est impossible d'échapper. Pour Nietzsche, la punition s'appuie sur les erreurs psychologiques de l'interprétation morale du monde.<sup>249</sup> Une culture qui aurait l'Éternel Retour comme cœur serait-elle alors dépourvue de punitions? Cela reste difficile à dire puisque nous n'en avons aucun exemple. Elle est également difficile à concilier avec d'autres passages où la mollesse moderne est contrastée avec la dureté des sociétés aristocratiques.<sup>250</sup> Mais la punition pourrait, en accord avec la généalogie nietzschéenne, prendre une nouvelle signification et se trouver réinterprétée dans un nouveau cadre de valeurs. Elle pourrait par exemple servir à aiguïser la volonté de puissance, une punition qui participe à l'élévation de l'humanité en la rendant plus sévère envers soi-même et non une punition qui dompte et qui exprime la vengeance contre le monde qu'est la morale.

---

moins dans ce qu'elle dit, espère réformer les criminels. *Ibid.*, *Généalogie*, aphorisme 7 de la deuxième dissertation, page 811. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>249</sup> Nous avons déjà parlé de la cruauté primitive comme punition. Nous rappelons que la différence spécifique est que le dommage est considéré comme ayant été causé au « monde », à l'« ordre moral » ou à la « loi ». La morale inclut la catégorie de la culpabilité, un état psychologique auquel Nietzsche revient constamment dans ses analyses.

<sup>250</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 229, page 675-676.

Cette réflexion sur la façon dont l'Éternel Retour pourrait informer une culture cerne la difficulté générale de penser le changement culturel et l'« économie des idées » dans une société. Nietzsche a souvent été critiqué comme un démolisseur incapable de reconstruire, pour avoir été négatif sans pouvoir être positif. La critique généalogique et la perspective psychologique lui ont donné des armes puissantes contre les structures existantes, mais elles ne peuvent servir à recréer quelque chose sur les ruines de l'ancien. Comme Nietzsche le mentionne, la morale actuelle est ancrée dans une certaine configuration psychologique et morale des individus qui a pour cœur le ressentiment. L'humain s'est forcé lui-même depuis des millénaires à sentir, à interpréter, à réagir d'une certaine façon. Lorsque Nietzsche oppose la modernité à l'Antiquité grecque, nous sommes confrontés à l'impossibilité d'opérer un simple retour à des valeurs passées. Lorsqu'il affirme que les idées d'Éternel Retour et de volonté de puissance dépassent les accomplissements culturels grecs et qu'il ne vise plus alors un retour mais un pas en avant, il reste difficile de concevoir que ces notions puissent devenir dominantes dans la culture occidentale actuelle. Le problème est lié à un autre thème nietzschéen, la critique de l'idéalisme, car la pénétration culturelle des idées n'est pas simplement un changement d'opinions, il faut qu'elle trouve une résonance qui la rend apte à s'implanter. La fin de *Ainsi Parlait Zarathoustra* annonce l'espoir de l'arrivée de surhumains qui pourront porter cette pensée, en faire un nouveau soleil autour duquel la vie pourra graviter. Mais d'où viendront ces surhumains? Si la modernité est la terre dans laquelle les plantes humaines contemporaines poussent, comment s'attendre à une plante forte dans un sol dégradé? Le Surhumain qui porte l'Éternel Retour serait-il un miracle?

#### 1.4 Conclusion

Tous ces dilemmes nous conduisent aux enjeux de la législation, du Législateur, de la fondation et du changement culturel et politique. Comment un nouveau départ radical peut-il s'implanter lorsqu'il apparaît dans un contexte déjà déterminé par une autre table des valeurs? Ce premier chapitre se proposait d'explorer les moments importants de la pensée de Nietzsche pour notre recherche. De la critique de la moralité à l'Éternel Retour, nous avons voulu montrer comment ces moments s'imbriquaient ensemble, mais aussi en quoi ils nous disent quelque chose sur les thèmes du Législateur, de la fondation et du caractère politique de la pensée de Nietzsche en général. Nous utiliserons cette conclusion pour esquisser une première vue d'ensemble.

Il nous semble que la mort de Dieu ouvre la question de la puissance humaine, qui devient l'enjeu sous-jacent de toute l'œuvre nietzschéenne. La volonté de puissance offre la conceptualisation du mode de la volonté et donc de la vie en entier. C'est également sur ce terrain, il nous semble, que la question du Législateur trouve tout son sens. Une législation est toujours une limitation, mais aussi une ouverture, une concentration et une identification. Elle détermine les valeurs fondamentales et les évaluations qui prévaudront dans l'avenir. La législation fondamentale donne un sens à l'existence. Nietzsche pense la possibilité de la puissance à partir des figures du Surhumain et du dernier homme, présentées comme les deux seules possibilités de la modernité. Le dernier homme représente le moment humain qui ne peut vivre sans législation mais dont la morale démocratique d'inspiration chrétienne tend à faire sauter toute loi. Ce paradoxe la laisse sans direction mais également sans limites, ce qui renforce son côté paradoxal. Le dernier homme est à la fois la figure de l'aplatissement de la volonté mais également celui de l'intensification sans bornes de la domination de la nature. L'humanité traditionnelle s'était mise des

chaînes conceptuelles en s'inventant des altérités qui la dominaient mais, après la mort de Dieu et l'échec de l'idéalisme allemand qui avait voulu refonder les assises culturelles de l'Occident, l'humanité se retrouve seule et sans repères qui pourraient servir de balises à son action. Si le défaut central de l'humanité est d'avoir été dirigée par le ressentiment, une solution morale à la peur, alors son exercice de sa puissance est virtuellement sans limites parce que la peur s'alimente toujours d'elle-même. La promesse d'une Surhumanité, dans cette interprétation, servirait à contrebalancer la réalité de l'humanité moderne par une fondation dont les évaluations seraient régies par d'autres instincts, d'autres valeurs et d'autres a priori, comme ceux que Nietzsche associe à l'idée de l'Éternel Retour. Le futur sera donc la lutte où deux possibilités s'affrontent pour le destin de la puissance humaine.

À travers ce chapitre, nous avons relevé les moments liés à la question du Législateur. À travers ceux-ci, nous avons fait ressortir que cette question chez Nietzsche produit des ambiguïtés et des interrogations. En effet, certaines parties de l'œuvre semblent indiquer l'importance de l'inclusion de cette figure alors que d'autres semblent la rendre secondaire ou intenable. Un aspect comme la volonté de puissance par exemple nous a semblé désindividualiser les mouvements de la culture pour en faire une lutte où s'affrontent des évaluations qui sont elles-mêmes des expressions d'états psycho-physiologiques. En revanche, l'idée d'Éternel Retour nous semble représenter une législation, avec son porte-parole et ses récepteurs. Nous pourrions tenter de résoudre cette tension apparente entre une dimension déterministe et une dimension volontariste de la réflexion de Nietzsche en affirmant qu'un ou l'autre de ces aspects est moins important ou alors prétendre qu'il y a une unité profonde entre les deux. Il nous semble par contre que cette tension est le résultat d'un réel problème politique et philosophique. Pour explorer celui-ci, il nous semble

nécessaire d'aborder d'autres auteurs de la tradition de pensée politique pour voir non seulement leurs réponses mais aussi comment ceux-ci abordent cette tension.

## CHAPITRE II : LA QUESTION DU LÉGISLATEUR DANS LA TRADITION

### 2.1 Introduction

Le chapitre précédent a conclu qu'il existait une tension dans l'œuvre de Nietzsche sur ce que nous avons généralement appelé la législation fondamentale. Cette tension peut être résumée brièvement par la question suivante : la législation est-elle de source humaine? Les deux réponses possibles, avons-nous constaté, coexistent dans l'œuvre de Nietzsche. Certains concepts semblent en effet faire dépendre la législation morale d'une action humaine tandis que d'autres suggèrent plutôt que la morale est toujours le résultat d'une réaction à des conditions et des structures supra-individuelles. Le cas de Zarathoustra illustre bien cette tension. C'est son acceptation de la vie comme elle est qui lui permet finalement de devenir le détenteur d'une sagesse qui pourra devenir le fondement d'une nouvelle culture, faisant de lui le Législateur du futur. En revanche, même dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, on trouve des passages qui mettent en question la volonté d'améliorer l'humanité ou même la possibilité d'une volonté libre de faire des choix.

Un constat aussi général manque toutefois de précision et de profondeur. Il repose en effet sur une compréhension encore vague du Législateur et de la législation. L'objectif du présent chapitre sera donc d'éclairer ces concepts à partir d'autres auteurs de la tradition, pour approfondir l'analyse et lui donner toute sa portée. Le sens de la figure du Législateur – et de sa contestation – ne peut être isolé du contexte où elle s'est élaborée. Un tel concept n'a pas de formulation « standard » que l'on retrouverait dans une théorisation qui ferait autorité et à laquelle on pourrait comparer une forme « alternative ». Pour en comprendre les significations possibles, il faut retourner aux grands moments

qui ont constitué la tradition de la pensée politique occidentale. De la même façon, les conceptions de l'origine et du fondement des lois qui se dispensent de la figure d'un Législateur sont variées dans leurs théorisations de ce qui constitue le moteur du changement politique. Nous avons donc choisi d'élargir la réflexion en examinant la pensée d'un certain nombre d'auteurs paradigmatiques, de façon à peindre un portrait de ce thème central de la pensée politique qu'est la fondation. L'utilisation de plusieurs auteurs sert à ouvrir l'espace d'interrogation et à esquisser une forme de cartographie, pour trouver les points communs de ces théories et les questions auxquelles elles tentent de répondre. Notre méthode cherche donc à établir une sorte de champ des réponses « classiques » dans lequel nous pourrions placer Nietzsche pour comprendre son positionnement sur cette question.

Il est important d'indiquer dès le début que cette approche ne peut viser l'exhaustivité dans le contexte de cette thèse. Cette limite joue sur deux niveaux : on ne peut présenter tous les auteurs ayant traité de cette question et on ne peut pas non plus présenter tout ce qu'ont dit les auteurs choisis. Le seul thème de la fondation chez Platon offrirait assez de matière pour écrire plusieurs livres. Pour reprendre notre image d'une cartographie théorique, nous essayons d'indiquer les points saillants du paysage plutôt que de fouiller chaque crevasse et chaque recoin. Cette approche est à la fois dictée par un souci de concision relative mais aussi par l'objectif même de l'élaboration d'un champ de comparaison où placer Nietzsche. Notre choix des auteurs est dicté par ces considérations et nous avons choisi ce qui nous semblent être les points de repère importants de la question de la législation.

Pour les théories avec Législateur, nous avons donc retenu Platon, Rousseau et Machiavel. Les deux premiers auteurs représentent la tradition de la politique morale que Nietzsche tente de déconstruire. Leurs utilisations du Législateur

sont liées à cet aspect moral de leurs pensées politiques et en cela, ils constituent des interlocuteurs importants pour notre recherche. Platon est particulièrement important, par la place que Nietzsche lui attribue comme Législateur de la civilisation occidentale. Rousseau représente pour Nietzsche la reprise de la politique morale de Platon dans le monde moderne et une nouvelle forme des évaluations plébéiennes. Nietzsche dira que ce qu'il déteste dans la Révolution française est la présence de ces évaluations comme fondement théorique. Le troisième auteur, Machiavel, d'ailleurs apprécié par Nietzsche, sert à nuancer les deux premiers auteurs à partir desquels pourrait être tirée la conclusion que le Législateur est nécessairement attaché à la politique morale.

Pour les auteurs qui se dispensent de la figure du grand Législateur comme source des lois, nous avons choisi Aristote, Augustin, Hobbes et Hegel. On peut utiliser la même justification pour Augustin, puisqu'il est également un interlocuteur de Nietzsche, pour qui il représente, sous une forme intellectualisée, le ressentiment inhérent au christianisme. Il incarne également une version très explicite de la réévaluation des valeurs nobles qui préparent la fin de l'Antiquité gréco-romaine. Les trois autres auteurs sont moins directement présents dans l'œuvre de Nietzsche et, en conséquence, la justification de leur inclusion dans ce chapitre est autre.<sup>251</sup> L'absence de Législateur, nous tenterons de le montrer, demande le remplacement de ce facteur individuel par un autre facteur explicatif. La nature et la volonté suprahumaine, qu'elle soit divine ou historique, constituent les concepts classiques qui viennent prendre cette place. Les quatre auteurs choisis sont les plus clairs dans leur utilisation de ces concepts. Aristote et Hobbes font clairement intervenir la nature, de façons différentes. Augustin s'appuie sur la

---

<sup>251</sup> Hegel y apparaît à quelques reprises mais il semble surtout être abordé comme moment de la culture philosophique de l'époque. Il a souvent été dit que Nietzsche n'avait pas particulièrement bien compris la philosophie hégélienne.



volonté divine comme source de la législation. Hegel utilise l'Histoire d'une façon qui fait intervenir à la fois la volonté et la nature. La présentation de ces auteurs sera suivie par une synthèse de ce que nos analyses permettent de dégager sur la question du Législateur. Par contre, il nous paraît d'abord nécessaire d'approfondir les questions posées dans notre introduction et à partir desquelles les réponses des différents auteurs peuvent être comprises.

## 2.2 L'enjeu de la législation

Le thème du Législateur est directement lié à celui de la fondation, et à travers celui-ci, c'est l'enjeu de la création et de l'autorité des lois qui est posé – ou des valeurs, dans notre cas. La fondation représente le commencement politique idéalisé comme moment créateur dans l'histoire humaine. Pour penser le Législateur, ce thème doit être approfondi. La fondation est une dimension du problème plus large des origines, à partir duquel on s'interroge sur comment les choses viennent au monde et les conditions dans lesquelles cela arrive. Comme forme politique de ce problème, la fondation comporte plusieurs aspects particuliers. Les corps politiques sont par définition constitués d'individus distincts qui vivent en communauté dans une structure de pouvoir déterminée. Rousseau dit que la Cité ne se trouve pas dans ses bâtiments mais dans ses citoyens et elle n'apparaît que dans ce qui est commun entre eux. La forme du corps politique n'est pas fixe et peut changer profondément tout en conservant son identité. En ce sens, le corps politique n'est pas un objet concret dans le monde mais un type particulier de relation entre les individus. L'avènement de ce type de relation humaine crée une forme d'existence nouvelle pour ceux-ci.

Un deuxième aspect important de la fondation est qu'elle prend toujours la place de quelque chose d'autre qui préexistait, qu'elle remplace et dont elle réorganise

les composantes. À un premier degré, que ce soit la fondation d'une nouvelle cité sur un territoire déjà occupé, la réforme d'une cité existante ou la conquête, un nouveau corps politique ne se déploie pas dans un vide.<sup>252</sup> La fondation (ou la refondation) constitue le moment où l'organisation politique d'un peuple et d'un territoire en supprime une autre.<sup>253</sup> La fondation politique, où un peuple apparaît, devient ainsi un exemple de ces commencements qui étonnent la pensée, à cause de la difficulté particulière de la fondation politique. Les États-Unis sont un bon exemple moderne de cet étonnement, puisque le succès de la révolution contre le puissant empire britannique apparaît comme un moment presque miraculeux. Hannah Arendt en discute dans *On Revolution*<sup>254</sup>, où elle traite précisément des révolutions modernes et donc des refondations. Elle affirme que cet étonnement pour les débuts de la république américaine produit une fascination populaire et académique pour l'Amérique prérévolutionnaire et les germes de ce qui allait venir.<sup>255</sup> Cette fascination est presque égalée par celle qui entoure la guerre civile de 1860-1865, souvent appelée la deuxième fondation américaine. Ce cas est pertinent parce qu'il met en scène une fondation récente et spectaculaire avec ses personnages centraux et mythologisés, ses combats glorieux et la conviction que la justice a remporté la

---

<sup>252</sup> On pourrait répondre que les premières grandes migrations préhistoriques se sont en effet installées dans des endroits dépourvus d'humains. En revanche, la fondation des premiers corps politiques comme organisation du pouvoir dans une société a nécessairement dû se dérouler après la colonisation des terres et donc se déployer dans des endroits où il y avait déjà des groupes humains installés.

<sup>253</sup> Dans *Les Lois*, Platon simplifie la fondation de sa cité en imaginant un territoire complètement déserté par la population précédente. Cette simplification permet d'éviter plusieurs questions embêtantes pour Platon et de se concentrer sur la fondation « pure » d'une nouvelle cité, en « important » des citoyens déjà socialisés mais non enracinés.

<sup>254</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990.

<sup>255</sup> Particulièrement parce que l'historiographie montre que les révolutionnaires n'avaient pas le projet de faire la révolution avant le déclenchement de celle-ci. « As a matter of fact, the rather modest beginnings of both revolutions suggest that nothing more was originally intended than reforms in the direction of constitutional monarchies, even though the experiences of the American people in the realm of 'public happiness' must have been considerable prior to their conflicts with England. » *Ibid.*, page 134.

victoire. Or, comme dans beaucoup de récits de fondation, celle-ci semblait de prime abord improbable et incertaine.

Cette incertitude est intrinsèque à la fondation comme fondation de lois qui doivent faire autorité. En cela, nous nous trouvons proche de la perspective d'Arendt sur la question : la fondation politique met en place de nouvelles structures d'autorité qui sont elles-mêmes fondées sur une donation d'autorité beaucoup plus floue. En ce sens, elle est la création d'une nouvelle tradition politique. Comme Arendt le dit dans *What is Authority*, rappelant Weber, l'autorité ne devient une question que lorsqu'elle a déjà perdu son caractère d'évidence.<sup>256</sup> Ainsi, dans l'exemple américain, l'autorité du gouvernement est assise sur la constitution comme document fondateur central mais l'autorité de la constitution est elle-même assise sur le moment de la fondation comme début. Ce début est indissociable du rejet de l'autorité impériale britannique, qui suspend le cours normal des choses. Les institutions, au final, trouvent leur autorité dans le début qui les crée, et indirectement dans l'acceptation tacite par la population de ce début comme source d'autorité. L'autorité fonctionnerait donc dans un système à trois temps, le moment fondateur, les lois fondamentales et l'accord souvent tacite de ceux qui vivront sous ces lois. Aucun de ces trois termes ne peut être érigé au rang de condition ultime et préalable aux deux autres, puisqu'ils sont réciproquement dépendants.

En plus de cette première difficulté liée au moment fondateur comme début, la fondation doit aussi nécessairement assurer que le corps politique ainsi constitué se maintienne. Dans *On Revolution*, Arendt mentionne que la fondation est ainsi suivie d'un mouvement conservateur qui cherche à conserver les acquis

---

<sup>256</sup> Hannah Arendt, *What is Authority*, Austin, University of Texas, 1954. url: <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEArendtWhatIsAuthorityTable.pdf>. Consultée le 14 décembre 2015, page 2.

de la fondation et l'autorité qu'elle rend possible.<sup>257</sup> Ce conservatisme est une des grandes raisons pour la difficulté subséquente de la refondation.<sup>258</sup> Dans l'exemple des États-Unis, l'autorité de la Constitution s'est souvent trouvée renforcée par l'idéalisation des Pères fondateurs comme génies politiques ayant posé les bases du bonheur des générations futures. Cette idéalisation rappelle d'ailleurs l'interconnexion profonde entre origine et autorité. Les appels courants à leur autorité morale et à leurs idées comme soutien à des opinions politiques pourtant très diverses est une conséquence de cette imbrication des deux idées.<sup>259</sup> Plus un corps politique prospère et devient puissant, plus sa fondation lui semblera miraculeuse et plus se développera une sorte de culte des ancêtres fondateurs. Le cas américain n'est pas unique en ce sens.

Ces caractéristiques de la fondation participent de l'étonnement qu'elle produit. C'est comme solution possible au flou qui entoure la fondation qu'intervient la figure du Législateur. Pour penser la naissance des lois, on peut concevoir un auteur qui leur donne à la fois leur contenu et leur autorité. Le corps politique devient alors son œuvre; sa cohérence et la force de ses lois deviennent les résultats de la bonne exécution de celle-ci. Sa volonté comme cause unique de la fondation simplifie les termes de la fondation en faisant des lois quelque chose

---

<sup>257</sup> « Thus the amendments to the Constitution augment and increase the original foundations of the American republic; needless to say, the very authority of the American Constitution resides in its inherent capacity to be amended and augmented. This notion of a coincidence of foundation and preservation by virtue of augmentation - that the 'revolutionary' act of beginning something entirely new, and conservative care, which will shield this new beginning through the centuries, are interconnected - was deeply rooted in the Roman spirit and could be read from almost every page of Roman history. » *Id., Op. Cit.*, page 202.

<sup>258</sup> Il faut noter que conservatisme ici ne se limite pas aux politiciens et aux partis se définissant comme tels. Les progressistes américains peuvent aussi être conservateurs dans le sens de vouloir conserver les acquis de la fondation comme fondement de l'autorité politique dans la république.

<sup>259</sup> Récemment, au Texas, un mouvement de réécriture des livres d'histoire ont eu tendance à réduire le rôle de Jefferson comme père fondateur, souvent accaparé par les progressistes, au profit d'auteurs souvent beaucoup plus éloignés dans le temps, mais conservateurs, comme Thomas d'Aquin ou William Blackstone. Tout cela peut être compris dans le contexte des *culture wars* dans lesquelles la relation au moment fondateur occupe une place majeure.

de transmis d'un seul auteur à une communauté. Une interprétation qui verrait le génie des pères fondateurs américains comme la garantie du bien-fondé de la constitution et de son autorité serait alors une théorie avec Législateur, puisqu'on fait découler les structures politiques de facteurs individuels propres aux auteurs de la constitution, même si ceux-ci sont plusieurs. En revanche, on peut penser l'origine des lois en minimisant l'importance des facteurs humains pour en faire une interprétation sans Législateur. Si l'on pense l'avènement de la république américaine en termes géopolitiques ou alors comme un développement du colonialisme européen, on se trouve alors avec une interprétation qui ne dépend pas autant des caractéristiques personnelles des pères fondateurs pour expliquer la valeur et l'autorité de la constitution. La république aurait été fondée indépendamment de l'identité de ceux qui lui ont donné ses lois fondamentales. Nous aurions alors deux interprétations du même événement, mais qui diffèrent par ce qu'on juge être le vrai moment ou principe fondateur.

Cette distinction peut, à notre avis, être rendue plus précise par un autre exemple, tiré cette fois du récit biblique, celui de la donation des Dix Commandements présentée dans l'*Exode*. Ces commandements sont suivis par une liste plus longue de lois additionnelles, d'*Exode* 21 à 23. Ces lois régissent ce qui est plus quotidien et concret de la vie des Hébreux, comme la propriété ou la violence. Une première différence importante entre les Dix Commandements et les lois subséquentes tient au fait qu'aux lois de *Exode* 21 à 23 sont attachées des punitions (souvent la mort), ce qui n'est pas le cas pour les dix commandements.<sup>260</sup> Rien n'indique vraiment la punition à subir pour avoir déshonoré ses parents, mais *Exode* 21;15 indique que, dans le cas plus

---

<sup>260</sup> Il est intéressant de noter que certaines punitions s'appliquent universellement. Par exemple, si un bœuf tue un homme, le bœuf sera tué mais son propriétaire ne sera pas responsable. Le bœuf est donc potentiellement un meurtrier aux yeux de la loi divine. *Exode*, 21;28. Traduction Louis-Segond, 1910.

particulier d'un homme qui attaque physiquement ses parents, celui-ci devra être tué.

La première déclaration des Dix Commandements est orale et transmise par Moïse. Les Hébreux acceptent ces lois, mais refusent d'entendre directement la voix de Dieu, demandant à Moïse d'agir comme interprète.<sup>261</sup> S'en suit un événement intéressant pour notre propos. Moïse part pendant quarante jours et les Hébreux perdent assez rapidement leur enthousiasme pour les lois divines. Dans *Exode* 32, ils décident de se construire une idole d'or en fondant les bijoux des femmes, brisant ainsi le deuxième et le troisième commandement. Lorsque Moïse redescend et voit cette décadence, il casse les tables de la loi et punit les Hébreux. On oublie souvent que cette punition inclut l'hécatombe de 3000 hommes.<sup>262</sup> Moïse ordonne aux fils de Lévi de passer dans le camp et de tuer des membres de leurs familles.<sup>263</sup> L'épisode de la désobéissance illustre bien la difficulté de l'institution d'une nouvelle loi, même si elle est écrite. Elle n'est pas assez assurée, surtout lorsque celui qui la prononce disparaît. Personne ne s'oppose au veau d'or avant que Moïse revienne parce que la loi n'est pas encore intériorisée. L'écriture de la loi sur les tables de pierre symbolise leur pérennité et leur permanence, mais également la violence qui éternise quelque chose de mouvant.

Dans *Exode* 34 et 35, les tables sont refaites par Dieu et l'alliance est renouvelée. Malgré tout, même cette fixation de la loi requiert donc deux tentatives. C'est également après cette reconstruction des tables que Dieu dit aux Hébreux d'aller

---

<sup>261</sup> *Exode* 20;18.

<sup>262</sup> *Exode*, 32;26-29.

<sup>263</sup> « 27 Il leur dit : Ainsi parle l'Éternel, le Dieu d'Israël : Que chacun de vous mette son épée au côté; traversez et parcourez le camp d'une porte à l'autre, et que chacun tue son frère, son parent. 28 Les enfants de Lévi firent ce qu'ordonnait Moïse; et environ trois mille hommes parmi le peuple périrent en cette journée. 29 Moïse dit : Consacrez-vous aujourd'hui à l'Éternel, même en sacrifiant votre fils et votre frère, afin qu'il vous accorde aujourd'hui une bénédiction. » *Exode* 32;26-29.

vers la Terre promise, puisque les Israelites sont maintenant un peuple, avec ses lois propres, prêt à habiter une terre comme unité politique, semblable mais supérieur aux peuples déjà existants. Il y a donc quatre moments dans ce récit. Une première législation incertaine, une désobéissance qui amène une suspension des lois représentée par le bris des tables et qui est punie par le meurtre (pourtant prohibé), une réinscription des lois sur de nouvelles tables, identiques aux précédentes, et finalement un ordre de partir et de conquérir la terre promise et de devenir ainsi un peuple élu mais parmi les autres.

Cet exemple peut être également interprété avec ou sans insistance sur le rôle d'un Législateur. Moïse peut remplir ce rôle, se servant d'un Dieu auquel lui seul a accès pour donner une valeur morale à ses lois. Il peut également être vu comme le médiateur d'un dieu qui s'exprime à travers lui. La différence est interprétative parce que le même récit peut être lu des deux façons. Dans une version, la source des lois est à trouver dans l'individu qui donne les lois alors que dans l'autre, le même individu sert de véhicule. Plusieurs législations mythologiques sont de cet ordre, car on y trouve un individu qui, par chance ou par vertu, est choisi par une divinité pour recevoir une sagesse. C'est ce qui est dit de Moïse :

Maintenant, va, je t'enverrai auprès de Pharaon, et tu feras sortir d'Égypte mon peuple, les enfants d'Israël.

Moïse dit à Dieu: Qui suis-je, pour aller vers Pharaon, et pour faire sortir d'Égypte les enfants d'Israël?

Dieu dit: Je serai avec toi; et ceci sera pour toi le signe que c'est moi qui t'envoie: quand tu auras fait sortir d'Égypte le peuple, vous servirez Dieu sur cette montagne.<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> Exode 3;10 à 12.

Ici, c'est Dieu qui agit à travers Moïse et qui assure le succès de la libération des Hébreux. De plus, la preuve de ce contact avec Dieu est à trouver dans le résultat de l'aide que celui-ci accorde. Moïse ne fait alors que servir de mandataire de Dieu auprès du peuple hébreu, qui n'a qu'à accepter. Quelques lignes plus tard, Moïse repose la question de sa propre légitimité.<sup>265</sup> Dieu le convainc en lui montrant les miracles qu'il pourra accomplir pour impressionner les Hébreux. À aucun moment la justification ne se fait par la persuasion, au sens grec. Le peuple doit être convaincu par des actes surprenants.

Cet exemple nous permet d'aborder un aspect central de la question de la fondation, celui de l'acceptation de nouvelles lois en dehors du cadre déterminé d'une loi existante que nous avons également vu dans l'exemple américain. En effet, les questions de Moïse partent d'une question première qui est celle de sa légitimité. Pourquoi les Hébreux l'écouteront-ils? On touche au cœur de la question de la figure du Législateur et de son autorité. L'histoire est remplie de projets de législation, d'utopies imaginées et de cités parfaites en idées. Quoique ces projets soient en eux-mêmes intéressants comme littérature politique, la fondation nécessite toutefois leur actualisation en corps politiques concrets. La fondation représente donc non seulement l'élaboration des lois mais aussi le processus par lequel ces lois sont transmises et deviennent effectives pour un peuple. Rappelons que nous visons toujours les lois fondamentales.

Deux possibilités dominantes nous semblent pouvoir décrire l'institution des lois fondamentales dans un corps politique : la coercition, ce qu'Arendt rejette comme étant apolitique, ou l'acceptation populaire.<sup>266</sup> Nous avons vu dans l'exemple de Moïse que les deux possibilités peuvent même se côtoyer. En

---

<sup>265</sup> *Exode* 4;1 à 9.

<sup>266</sup> Cette opposition n'est pas nécessairement historiquement claire. Une nouvelle cité peut imposer ses lois à une partie de la population avec le support de l'autre partie, possiblement au prix de sa stabilité à long terme. Arendt, *What is Authority*, pages 1-2.



d'autres mots, la législation n'est jamais quelque chose de passivement reçu par un peuple en attente. Les Israélites sont déjà liés par une expérience historique commune ainsi qu'un sentiment d'appartenance ethnique et on pourrait alors être tenté de lire l'acceptation des dix commandements comme le choix d'un peuple déjà formé. Par contre, comme nous l'avons mentionné, ces lois ne sont vraiment instituées qu'après un événement violent qui punit ceux qui ont désobéi. Ni la sortie d'Égypte, ni les miracles ne suffisent à rendre le peuple obéissant. On pourrait la nommer violence fondatrice, mais il serait peut-être trop généralisant d'en faire une caractéristique centrale de toute fondation.<sup>267</sup> Dans le cas de la révolution américaine, la violence cherche à modifier un ordre préétabli vu comme oppressif. Ce n'est pas dans la fondation que la violence trouve sa place mais plutôt dans l'avant-fondation où l'ancienne législation est rejetée. Cette violence s'explique par la nécessité de combattre les forces politiques dont l'existence dépendait de cette ancienne législation.<sup>268</sup>

On pourrait presque définir et cartographier un corps politique par les canaux dans lesquels il organise et détermine politiquement la violence inhérente à

---

<sup>267</sup> On peut ici penser aux thèses de René Girard sur la violence originelle où une crise résolue violemment est constamment rejouée dans les rites religieux. La violence contre ceux qui désobéissent les rend victimes d'une punition qui aurait dû s'appliquer à l'ensemble mais elle résout temporairement la crise et devient le vrai début de la socialisation.

<sup>268</sup> Il est intéressant de noter que la violence révolutionnaire américaine vient après une lutte politique pour faire reconnaître les droits des colons comme sujets britanniques. La révolution ne commence donc pas consciemment comme une refondation mais comme une tentative de faire respecter la législation impériale existante. C'est devant l'intransigeance de l'Angleterre que la situation se radicalise finalement et que l'idée d'une nouvelle fondation devient dominante. Cette distinction renforce notre propos. En revanche, on peut mentionner ce qu'on a souvent appelé la refondation américaine dans la guerre civile. Ici, la violence intestine oppose deux factions internes. Elle se résout par l'imposition de la puissance du Nord sur le Sud. Plutôt qu'une refondation, la guerre mène à un renforcement de l'union américaine. On peut peut-être lire la guerre civile comme une tentative de refondation où le Sud a tenté de se former comme corps politique indépendant du Nord mais qui se serait terminée par une défaite militaire et économique écrasante. Les cicatrices de cette défaite sont encore visibles aujourd'hui.

l'existence humaine socialisée.<sup>269</sup> Toute activité violente extérieure à ce que prévoit ce cadre politique est punissable, étant vue comme déstabilisante socialement et politiquement. La violence fondatrice se trouve à l'extérieur d'un tel régime parce qu'elle refuse même le cadre préexistant, qu'elle tente de remplacer. Dans le cas de la Révolution américaine, les attaques des colons américains contre l'armée britannique sont évidemment illégales du point de vue du droit impérial, mais puisque les colons refusent au final l'autorité de celui-ci, ils justifient la violence comme libératrice.<sup>270</sup> Qu'est-ce que cela a à voir avec la fondation? Cet épisode montre que la nouvelle loi est toujours à distance de l'ancienne et ne peut être jugée par elle. Les révolutionnaires américains ne se sont pas présentés devant les cours britanniques après la victoire pour justifier leurs affrontements violents avec les soldats britanniques, car le rejet réussi de l'autorité britannique impériale les sauve de cette conséquence. Ils ne sont pas non plus jugés sur les bases de la nouvelle loi.

C'est ici le centre du problème de la législation comme fondation. La nouvelle législation, et la violence qui peut l'accompagner, se déploie dans un vide entre deux époques et, si la nouvelle loi l'emporte, les événements qui se déroulent dans ce vide se retrouvent également dans une sorte de flou légal et moral. Ce

---

<sup>269</sup> Ces canaux peuvent changer lors de changements sociaux importants. Dans *L'origine de la Pensée Grecque*, Jean-Pierre Vernant mentionne que le passage à la cité grecque avait également changé la façon dont les violences entre familles aristocratiques étaient perçues. Chaque crime demandant une vengeance, les vendettas prenaient rapidement de l'ampleur et devenaient un problème social. La justice assise sur des lois écrites s'était imposée à cette justice ad hoc et personnelle. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

<sup>270</sup> Toutes les violences ne s'équivalent pas. Arendt voit dans la violence de la Révolution française la cause même de la différence dans les destins des deux révolutions. La révolution américaine n'avait pas exposé toutes les structures sociales à la violence fondatrice, lui permettant de fonder. « The experiences of the French Revolution with a people thrown into a 'state of nature' left no doubt that the multiplied strength of a multitude could burst forth, under the pressure of misfortune, with a violence which no institutionalized and controlled power could withstand. But these experiences also taught that, contrary to all theories, no such multiplication would ever give birth to power, that strength and violence in their pre-political state were abortive. » Arendt, *On Revolution*, page 181.

n'est par contre jamais un néant total et impensable puisque les événements fondateurs deviennent une partie du discours qu'un corps politique porte sur soi-même et son histoire. C'est ce qui lui donne son côté mystique et miraculeux et qui le rend si attrayante comme idée politique.<sup>271</sup> L'institution réussie de la loi nouvellement acquise devient sa propre justification. Chez les Israélites, l'établissement de la nouvelle loi divine justifie les trois mille morts comme punition pour la désobéissance à cette même loi. Chez les Américains, la nouvelle république justifie la rébellion violente contre la Couronne. La législation est donc un événement qui se lit à l'envers, elle applique sa légitimité rétroactivement en permettant de réinterpréter le passé sur les bases du succès. Pour en revenir encore à l'*Exode*, Moïse est l' élu de Dieu, celui qui amènera les lois au peuple. À ce moment précis, toutefois, les structures sont flottantes. Le peuple fait connaître son enthousiasme pour l'idée de suivre la loi divine, mais il ne la connaît pas encore et il n'y est donc pas soumis. Pourtant, il accepte l'autorité indirecte de cette loi lors qu'il accepte Moïse comme intermédiaire. La loi est déjà conçue comme active par les Israélites avant même de la connaître concrètement et cela, en dehors de tout cadre préexistant. Ce n'est pas une réforme mais une fondation au sens pur du terme. Lorsqu'elle est finalement promulguée et réaffirmée, elle justifie tout ce qui s'est passé avant : la place de Moïse, ses colères et les morts.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> Dans *The Human Condition*, Arendt attribue à tous les commencements l'apparence du miracle. « It is in the nature of beginning that something new is started which cannot be expected from whatever may have happened before. This character of startling unexpectedness is inherent in all beginnings and in all origins. » Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pages 177-178.

<sup>272</sup> Les meurtres sont commandés par Moïse et rien n'indique que les victimes se soient défendues. Comme violence politique, ces actes sont plus proches d'exécutions de masse que de violence entre deux factions. C'est à partir de la désobéissance aux lois et l'état chaotique généralisé que Moïse justifie ces actions. On ne peut que penser à la victime rituelle de René Girard en lisant ce passage. *Exode*, 32,25.

Nous revenons à la question originale : qu'est-ce qui fonde l'autorité des lois? Notre réponse doit être que, fondamentalement, rien ne fonde l'autorité des lois, car elle se fonde sur sa propre efficacité. L'autorité est toujours justifiée rétroactivement dans une sorte de boucle sans fin. Arendt dirait que la fondation est ensuite justifiée par son caractère de commencement miraculeux et il nous semble que c'est une bonne façon de décrire le paradoxe.<sup>273</sup>

Ceci nous ramène au Législateur et également à Nietzsche. En quoi les tensions et les paradoxes de la fondation peuvent-ils être liés au concept du Législateur? De manière générale, les penseurs politiques ont tenté de trouver la cause des lois, leur provenance, ce qui les justifie ou même de montrer en quoi elles correspondent à une loi supérieure. Cela nous rappelle la problématique autour de la mort de Dieu, comme fin de la possibilité de référence à une loi morale servant de fondement civilisationnel. Les auteurs considérés dans ce chapitre écrivent tous avant cette mort de Dieu et ils incarnent donc également, d'un point de vue nietzschéen, les possibilités de pensée de cette époque révolue. Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction, ces tentatives appartiennent à deux catégories générales : les théories de la loi centrée sur la figure d'un législateur et celles qui s'en dispensent. Dans les deux cas, c'est à la même question qu'on cherche à répondre, mais en faisant appel à des facteurs différents.

La différence fondamentale entre ces deux catégories est la présence ou l'absence d'une référence à un individu à qui revient le rôle de créer les lois. Nous avons utilisé l'analogie du sculpteur dans notre introduction. Nous pouvons aussi revenir au cas de Moïse comme individu dont nous avons

---

<sup>273</sup> « What saves the act of beginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, principium and principle, are not only related to each other, but are coeval. The absolute from which the beginning is to derive its own validity and which must save it, as it were, from its inherent arbitrariness is the principle which, together with it, makes its appearance in the world. » Arendt, *On Revolution*, page 212.

jusqu'ici reporté l'examen. Nous pouvons préciser ces distinctions en approfondissant l'exemple de Moïse. Si nous prenons le texte comme description narrative, la loi ne provient pas d'un législateur humain mais bien d'un législateur divin, le dieu d'Israël. C'est lui qui donne les lois et qui indique la bonne façon de les suivre, mais c'est également lui qui donne l'autorité indirecte à Moïse comme interprète de sa parole. Moïse agit alors comme agent transmetteur entre Dieu et le peuple et ne prend donc aucune décision par lui-même. Sa présence est secondaire dans le sens où la loi aurait été exactement identique si Dieu avait choisi un autre pour remplir le rôle, il est donc remplaçable. L'alliance entre Dieu et le peuple crée ce dernier, il devient le peuple de Yahvé et attache ainsi sa destinée à l'obéissance à la Loi.<sup>274</sup> Cet attachement devient le moment conservateur dont nous avons parlé, où la fidélité passée à la loi devient la justification pour maintenir cette loi. Dans tout cela la présence de Moïse est secondaire. À l'inverse, si on prend le récit comme un mythe, les Dix Commandements sont donnés par un Législateur, Moïse. Derrière les éléments mystiques, comme les orages sur la montagne et les tables supposément gravées par le doigt de Dieu, c'est Moïse qui invente et donne les lois aux Hébreux en affirmant qu'elles viennent en fait de Dieu. Cet appel au divin est un appel à une autorité que Moïse n'aurait pas eu par lui-même. Cette interprétation du récit refuse ce que celui-ci affirme textuellement au profit d'une interprétation extérieure qui suspend les aspects surnaturels du texte. Savoir si Moïse croyait vraiment avoir été en contact avec le Dieu d'Abraham est secondaire, car c'est l'affirmation de cette croyance qui devient la fondation de l'autorité lui permettant d'échafauder les nouvelles lois du peuple hébreu qui

---

<sup>274</sup> Cet épisode ressemble à plusieurs autres mythes antiques où un peuple prend un dieu comme protecteur, par exemple dans le mythe du choix d'Athéna comme divinité principale d'Athènes. Par contre, les Athéniens ne s'attachent pas à une loi mais à une relation réciproque de vénération et de sacrifices en échange de la protection divine. Également, les Israélites s'attachent à un dieu créateur du monde, ce qui n'est pas le cas de la plupart des dieux nationaux antiques.

seront ensuite acceptées. C'est donc l'individu Moïse qui agit ici comme l'auteur de la nouvelle législation, et donc le créateur du peuple juif. Si quelqu'un d'autre avait été à sa place, cette législation aurait été différente ou encore il n'y en aurait pas eu si personne n'avait pris le rôle. Les Hébreux seraient alors restés une tribu nomade avec un culte idolâtre.

Nous ferons une dernière remarque sur la fin du récit de Moïse. Celui-ci meurt aux frontières du pays de Canaan, après que Dieu lui montre l'étendue des terres promises à Abraham.<sup>275</sup> Nous devons donc faire une distinction qui, nous le verrons, reviendra souvent chez nos auteurs : le Législateur est rarement « l'acteur » de la nouvelle législation. Nous le voyons dans plusieurs des récits légendaires de législation, par exemple avec Lycurgue et Romulus. Il y a quelque chose dans la nature même de la législation qui demande la mise à l'écart du Législateur.<sup>276</sup>

Les deux types d'interprétation de la fondation mosaïque ont néanmoins un point commun : à chaque fois, quelque chose vient donner une autorité aux lois, un grand homme ou une promulgation divine. C'est dans le traitement du texte que peuvent apparaître des différences d'interprétations. Moïse impose-t-il sa volonté à un peuple ou représente-t-il finalement une figure médiatrice qui assoit la hiérarchisation sociale, religieuse et politique sur un fondement divin. Dans cette partie de notre recherche, la question n'est pas de savoir quelle version est correcte mais de comprendre ce que les auteurs en disent et de

---

<sup>275</sup> *Exode* 34; 1-4.

<sup>276</sup> On peut par contre rappeler qu'Arendt voit bien que ceci ne s'applique pas au cas américain. Les premiers présidents américains étaient d'abord des *Founding Fathers*. On peut apporter la nuance qu'ils sont élus et qu'ils ne sont donc pas installés comme despotes. Arendt voit dans ce développement le côté conservateur de la fondation qui installe pacifiquement un système démocratique. Alternativement, on pourrait aussi y voir les représentants d'une classe politique bourgeoise qui fondent un système bourgeois structuré pour assurer leur ascendance sociale sur les autres composantes de la société.

comprendre le choix qu'ils font en élaborant leurs théories avec ou sans législateurs pour expliquer l'origine des lois fondamentales.

Cette section nous a servi à cerner les termes de notre questionnement sur le Législateur et l'autorité. Nous pouvons maintenant passer à la présentation de nos auteurs en commençant par ceux qui donnent une place au Législateur.

## 2.3 Les théories centrées sur la figure du Législateur

### 2.3.1 Platon

Penser la fondation comme problème de philosophie politique doit nécessairement passer par Platon qui a posé les catégories, les problèmes et les paradigmes propres à ce thème. La citation connue d'Alfred Whitehead qui définit la philosophie occidentale comme une série de notes de bas de pages à Platon ne s'applique peut-être nulle part avec autant de justesse que dans la pensée de la fondation. On pourrait ajouter que la confrontation nietzschéenne avec Platon apparaît comme une des plus importantes de ces notes. Platon nous servira donc de base pour comprendre l'origine des interrogations et des pistes de réponses auxquelles seront aussi confrontés les autres auteurs. Nous étayerons notre analyse avec des références aux ouvrages *Platon et la Cité grecque* de Marcel Piérart ainsi que *Les Lois de Platon* de Luc Brisson et Jean-François Pradeau.<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> Marcel Piérart, *Platon et la Cité grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2008. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Les Lois de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

Notre analyse du thème du législateur chez Platon s'appuiera sur une lecture des *Lois*, étayée secondairement par *La République*.<sup>278</sup> Nous procédons ainsi parce que *Les Lois* abordent le thème de la fondation de plein front. Nous commencerons tout de même en considérant les traits généraux de la pensée de la fondation dans la *République*. Comme livre central de l'œuvre platonicienne, il donne plusieurs portes d'entrée pour les questions politiques qui l'animent toute entière. Platon y aborde la politique par le thème de la fondation, qu'il présente sous la forme de la fondation « en paroles » d'une cité idéale. Cette fondation vise à réaliser la justice, thème qui constitue le fil directeur des dialogues successifs qui structurent l'ouvrage.<sup>279</sup> Cette fondation « en paroles » demeure ambigüe, car il est souvent difficile de déterminer les différents niveaux sur lesquels Socrate se place. Parfois, il semble la limiter à un discours, quelque chose de dit mais de non réalisable, activité qu'il associe presque à une œuvre de poète.<sup>280</sup> À d'autres moments, il définit les interlocuteurs du dialogue comme des législateurs en règle, dont l'activité est beaucoup plus qu'un simple discours.<sup>281</sup> Cette ambiguïté reste en suspens, car l'objectif demeure le même : l'élaboration d'une cité dans le but d'y trouver l'origine et l'impulsion première de la justice. C'est le passage du discours à la réalité qui demeure incertain parce que Platon reconnaît la difficulté voire l'impossibilité que soient réunies les conditions permettant à la Cité idéale d'apparaître. Ceci nous donne une première indication sur la pensée politique platonicienne. Elle est attachée au

---

<sup>278</sup> Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 1966. Platon, *Les Lois*, 2 tomes, Paris, Flammarion, 2006.

<sup>279</sup> Dans le contexte de la Grèce antique, comme nous l'avons déjà remarqué, la colonisation et donc la fondation de nouvelles communautés était quelque chose de bien connu. Il a été remarqué que les écrits de Platon suivent une tentative ratée d'Athènes de fonder une telle colonie, Thourioi, qui s'est retournée contre la métropole pour lui faire la guerre. La fondation « en paroles » aurait peut-être alors été une façon d'aborder la question de la fondation dans une cité réticente à l'idée, sans y être complètement hostile. Anecdote intéressante : c'est Protagoras qui aurait écrit les lois de Thourioi.

<sup>280</sup> Platon, *République*, 368b-369c, page 117.

<sup>281</sup> Discussion de la fondation par la division du travail *Ibid.*, 370e et 374a, pages 118-123.



développement moral des citoyens qui est lui-même directement lié à une cité construite en accord avec la justice. *La République* offre non seulement une réflexion sur ce qu'est cette justice mais également sur les conditions de sa réalisation.

*Les Lois* offrent déjà une évolution face à la *République* parce qu'il est ici question d'une « réelle » fondation. La possibilité de cette réalisation devient alors un enjeu structurant plutôt qu'un aspect secondaire. Dans le texte, trois Grecs âgés marchent sur une route et prennent plusieurs pauses à l'ombre, qui deviennent le contexte de discussions approfondies. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les trois hommes sont dans un voyage-pèlerinage vers l'autre de Zeus à Cnossos, lieu où Minos, le fondateur légendaire de la Crète, serait venu recevoir les lois de son pays.<sup>282</sup> La fondation imprègne donc le contexte entier du livre.<sup>283</sup> Le groupe inclut un « étranger athénien », un citoyen lacédémonien et un politicien crétois. Comme dans la plupart des dialogues platoniciens, un personnage semble incarner la position de l'auteur dans les discours et ici ce personnage est l'étranger athénien, laissé sans nom. Les discussions des trois hommes passent à travers une multitude étourdissante de thèmes politiques, commençant par une critique des cités existantes pour ensuite tenter de fonder des nouvelles lois pour une nouvelle cité. Par contre, contrairement à ce qu'on voyait dans la *République*, le scénario posé est concret : Clinias le Crétois a reçu, avec neuf autres hommes, la mission de fonder une nouvelle colonie.<sup>284</sup> Il s'opère déjà un

---

<sup>282</sup> Cet élément peut sembler anodin mais il relève probablement de la symbolique grecque de la fondation. Minos aurait été une figure d'un passé lointain à l'époque de Platon puisqu'il apparaît déjà dans le légendaire homérique. D'ailleurs, le nom de la civilisation qui a précédé les Grecs en Crète, les Minoens, vient de ce personnage mythique. Platon inscrit donc le contexte du livre directement dans une tradition culturelle et politique dont les grands personnages sont des législateurs. Il faut d'ailleurs mentionner que pour Platon, vivant au cinquième et quatrième siècle, la légende minoenne du roi Minos référerait à des événements vieux d'un millénaire.

<sup>283</sup> Brisson et Pradeau, *Op. Cit.*, page 19.

<sup>284</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 702c-d, pages 213-214.

affinement dans la théorie de la fondation par la présence de ce Clinias.<sup>285</sup> Il est un fondateur, c'est son rôle assigné dans l'histoire, mais le législateur sera en réalité l'Athénien. C'est ce dernier qui guide les dialogues, qui propose les lois et qui établit les principes fondamentaux de toute l'activité fondatrice. Clinias aura la tâche d'implanter une pensée politique qui n'est pas la sienne mais à laquelle il acquiesce après un exposé rationnel. Cette division législateur/fondateur peut être expliquée par la difficulté de trouver un individu capable de fonder une cité et de lui donner toutes ses lois. On pourrait penser à Moïse, qui instaure les lois de Dieu mais qui ne fonde pas lui-même le royaume qui doit être construit sur elles, puisqu'il meurt à la frontière du pays de Canaan.

Cette pensée politique s'étend, comme nous l'avons mentionné, à une imposante quantité de thèmes, car, pour Platon, une nouvelle législation est une œuvre totale. Cette visée globale découle du problème central de la politique pour Platon : créer la vertu est un projet difficile, la conserver l'est encore plus. Ce problème existe à cause l'a priori platonicien qui veut que le bonheur de l'individu soit impossible dans une cité corrompue.<sup>286</sup> Il y a une connexion profonde entre la cité et l'individu, une approche généralement appelée psychopolitique. La bonne fondation de la cité est directement responsable de la possibilité de la vertu chez les citoyens. En cela, le Législateur agit également comme médecin, qui prescrit et qui ordonne pour assurer la santé du tout. « Car si n'importe quel médecin, comme tout artisan dans la technique qui lui est propre, produit au mieux chaque chose en vue du tout, c'est assurément la partie qui est faite pour le tout, et non le tout en vue de la partie.»<sup>287</sup> La première partie

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, 705e-706a, pages 218-219.

<sup>286</sup> *Id.*, *République*, 441d-e, page 194.

<sup>287</sup> Platon, *Les Lois*, tome 2, 903c-d, page 202. On peut également rappeler d'ailleurs que les discours platoniciens sur la médecine placent celle-ci en position subordonnée puisqu'incapable de déterminer des buts, activité réservée à la philosophie. Le rapprochement avec Nietzsche est évident, car chez les deux philosophes, la question de la morale, au sens large, est directement

du dialogue traite d'ailleurs des défauts des législations existantes, en particulier de leur absence d'équilibre, jugée malsaine.<sup>288</sup> Ces critiques s'adressent surtout aux cités d'où viennent les interlocuteurs du vieil Athénien. Sparte et la Crète jouissaient d'une grande réputation en Grèce pour leurs constitutions solides et durables et on leur attribuait une capacité légendaire à gagner à la guerre.<sup>289</sup> On voyait Sparte comme la cité militaire par excellence où, dès le plus jeune âge, les citoyens étaient constamment soumis à des exercices et des épreuves pour les renforcer physiquement et mentalement. La Crète avait également la réputation de puissance militaire, mais sa vraie gloire venait de l'ancienneté qu'on lui attribuait. Bien que Platon voie ceci favorablement, il considère aussi que ces constitutions ne légifèrent que pour une moitié seulement de l'âme humaine, celle qui doit résister à la douleur, et oublie l'autre moitié qui doit résister aux plaisirs.<sup>290</sup> La corruption des cités existantes découlerait précisément de ce que rien n'y forme les citoyens à résister à la facilité morale et à la dégradation des mœurs. Les cités puissantes s'enrichissent, le luxe amollit la vertu civique et tend ensuite à encourager la formation de factions. La cité des *Lois* veut parer à ce problème en établissant une législation qui prépare également les citoyens à résister à l'attrait des plaisirs.

Cette préparation se fait par une frugalité imposée, en particulier un éloignement institutionnalisé des citoyens de l'activité marchande et de

---

liée à ses effets physiologiques et presque hygiéniques. Nietzsche, *Gai Savoir*, aphorisme 2, pages 28-30.

<sup>288</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 635b-d, page 83.

<sup>289</sup> « Et j'irais jusqu'à dire que, si tu envisages les choses de de cette façon, tu découvriras, que celui qui a établi des lois pour les Crétois avait le regard tourné vers la guerre lorsqu'il a prescrit les règles de conduite qui sont les nôtres en public comme en privé; et c'est dans le même état d'esprit qu'il nous a confié la sauvegarde de ces lois; convaincu qu'il était que rien de tout le reste, ni ce que nous possédons ni ce que nous accomplissons, n'aura la moindre utilité si pour finir on ne prend pas le dessus à la guerre, puisque tous les biens des vaincus passent aux mains des vainqueurs. » Platon, *Les Lois*, tome 1, 626a-b, pages 65-66.

<sup>290</sup> *Ibid.*, 628cde, pages 71-72.

l'accumulation d'argent.<sup>291</sup> Les citoyens de la cité de Platon sont des agriculteurs, ils travaillent une parcelle de terre indivisible et non transférable qu'ils reçoivent au moment de la fondation.<sup>292</sup> Leur fortune est limitée par leurs rôles sociaux, mais toujours en lien avec la valeur de cette parcelle originelle. L'inquiétude de Platon face au développement de la cité, son expansion continuelle et sa décadence inévitable est ainsi mise en évidence. La référence constante à la valeur et à l'immutabilité de la parcelle originelle, de même que la surveillance des biens des citoyens par les magistrats, a une fonction conservatrice. On voit ici le désir de Platon d'empêcher tout agrandissement que ce soit en termes de population citoyenne, de richesse ou de territoire. Dans *Les Lois de Platon*, Jean-François Pradeau et Luc Brisson relèvent avec justesse que la condition de possibilité de la justice dans la cité commence en fait par une refondation de la relation sociale aux choses.<sup>293</sup> Ce sont les inégalités sociales qui posent le premier problème des cités. Le changement constant de régimes et les guerres internes des cités grecques étaient causés par les guerres de factions elles-mêmes organisées autour de la richesse inégale, comme dans le cas des oligarques et des démocrates athéniens. Afin de fonder une Cité idéale conçue comme relation juste (mais pas nécessairement égalitaire) entre citoyens, il faut une cité dont les liens sociaux et économiques sont sévèrement contrôlés pour limiter l'étendue et la portée des inégalités. On retrouve constamment cette idée dans l'histoire de la pensée politique occidentale, nulle part peut-être de façon aussi centrale que chez Rousseau et Marx.

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, 632b, page 77.

<sup>292</sup> Cette partie des *Lois* pose d'ailleurs le problème, non résolu par Platon, des générations futures. Un couple marié avec deux fils ne pouvant diviser son lot, le plus jeune se retrouve vraisemblablement sans terre et conséquemment sans citoyenneté. La situation est renversée pour les couples avec seulement des filles, où il n'y a aucun héritier mâle pour prendre le lot. Platon semble s'en remettre au hasard de la reproduction pour égaliser le nombre d'enfants des deux sexes. Nos exemples soulèvent également la question des mariages.

<sup>293</sup> Brisson et Pradeau, *Op. Cit.*, page 56.

Ce souci de figer les conditions économiques des citoyens se fait également par une division territoriale des activités. Comme nous l'avons mentionné, les citoyens vivent à la campagne, jugée être le lieu privilégié de la modération et de la vertu naturelle.<sup>294</sup> En revanche, Platon confine à la ville les risques de corruption. Les artisans étrangers et les commerçants sont concentrés dans certains quartiers, à l'écart des habitations urbaines des citoyens.<sup>295</sup> Les marchés et même les prix sont contrôlés par les magistrats et on y empêche toute concurrence libre et publicité. Le commerce doit transférer des biens vers ceux qui en ont besoin, là est sa fonction et sa noblesse. La corruption vient de l'appât du gain et de l'autonomisation du commerçant face à la fonction sociale du commerce. D'ailleurs, même pour les commerçants étrangers, on impose une limite sur le montant qu'ils peuvent acquérir lors de leur séjour déjà limité dans la cité.<sup>296</sup> De cette façon, Platon espère concentrer la corruption dans certaines populations temporaires vivant à certains endroits circonscrits et ainsi retarder le déclin des mœurs et donc du mode de vie vertueux des citoyens.<sup>297</sup>

Cette répartition sociale et économique du territoire culmine dans la localisation des temples, qui forment le vrai centre de la cité. Ils sont situés dans une enceinte au cœur de la ville, au point d'origine des lignes qui divisent le territoire. La religion prend une place centrale non seulement sur le plan géographique, mais aussi dans le contexte de la législation de la Cité. Une large part des activités politiques se déroule dans des enceintes religieuses, les déclarations de richesses se font sous la forme de serments religieux et le

---

<sup>294</sup> On peut d'ailleurs penser ici à l'éloge de la vertu campagnarde dans la République romaine. L'exemple parfait de cette vertu s'exprime dans le cas de Lucius Cincinnatus qui est nommé dictateur pendant une invasion de tribus barbares malgré lui. Après la crise, il renonce à son pouvoir volontairement et retourne à sa ferme. Cet amour pour la campagne loin du bruit de la politique de Rome est devenu une légende dans l'histoire romaine.

<sup>295</sup> Platon, *Les Lois*, tome 2, 848c-e, pages 108-109.

<sup>296</sup> Le séjour est limité à 20 ans pour les étrangers.

<sup>297</sup> Piérart, *Op. Cit.*, pages 80-81.

calendrier est régi par des fêtes religieuses constantes. On s'est souvent interrogé sur la place de cette religiosité dans la cité des *Lois*. Reflète-t-elle une piété de Platon ou une utilisation du bagage religieux grec pour légitimer les institutions politiques? Pour illustrer cette question, on peut penser au passage où Platon affirme que les lois de la cité doivent être soumises à l'oracle de Delphes, prêtre d'Apollon. Celui-ci était la divinité fondatrice, le dieu auquel les Grecs confiaient les nouvelles lois et les nouvelles cités.<sup>298</sup> Il a été supposé que Platon fait peut-être appel à Apollon à cause de la diversité panhellénique de la population colonisatrice qui pourrait être rassemblée autour de la religion traditionnelle grecque, qui dépassait les divisions culturelles entre les cités.<sup>299</sup> Il a aussi été remarqué que les lois sont écrites par le Législateur et seulement ensuite passent-elles le « test de Delphes ». Si Platon garde un fort respect pour les traditions religieuses grecques, la fondation de la cité reste néanmoins l'œuvre du Législateur et non des dieux.<sup>300</sup>

Marcel Piérart discute longtemps de cet aspect dans son livre *Platon et la Cité grecque*. De façon plus philologique que philosophique, ce livre explore les inspirations historiques de la législation des *Lois* et cherche à distinguer ce qu'on y trouve de vraiment original. Piérart conclut que Platon montre un respect pour la religion grecque parce qu'il voit un effet moral structurant et positif dans la pratique du culte. Le culte attache le citoyen à sa cité et au monde comme cosmos. Il est moins certain, surtout à la lumière d'autres dialogues de Platon, qu'il juge positivement le contenu mythologique de cette religion. Dans la cité des *Lois*, les fonctions administratives et religieuses se recoupent souvent, car les magistrats les plus élevés accomplissent ces deux types de tâches. On peut penser que cette coïncidence sert à empêcher la présence de deux structures

---

<sup>298</sup> Platon, *République*, 427c, pages 178-179.

<sup>299</sup> Piérart, *Op. Cit.*, page 348.

<sup>300</sup> *Ibid.*, page 353.

d'autorité parallèles. Par contre, il y a une hiérarchisation entre ces deux sphères. C'est la structure politique qui détermine l'autorité des magistrats sur les aspects religieux et la religion sert alors un rôle politique.<sup>301</sup> On peut donc se demander si la religion est un guide ou un outil dans les *Lois*. Entre politique et religion, qui sert qui? Mais s'il est difficile de dire ce à quoi Platon croyait réellement, reste que les références religieuses sont centrales dans les *Lois*, à la fois pour comprendre le propos général du livre et pour saisir l'enjeu de la fondation.<sup>302</sup> D'ailleurs, dès la *République*, Platon, à travers la bouche de Socrate, réinterprète déjà la religion officielle d'Athènes pour lui donner un caractère éthique qu'elle n'avait pas nécessairement, surtout en ce qui a trait à l'attitude des divinités face aux humains. Les *Lois* réintègrent ces réflexions, tentant de montrer en quoi cette nouvelle interprétation religieuse est socialement et politiquement bénéfique.<sup>303</sup> Les croyances religieuses sont donc réinterprétées rationnellement par le Législateur et servent ensuite à la stabilité morale et politique de la cité.

Le Législateur fait donc un travail de démiurge dans la création d'une cité, il prend une matière informe et lui donne une forme et une impulsion première.<sup>304</sup> Cette figure du démiurge apparaît surtout dans le *Timée* où il est décrit comme celui qui donne forme au monde.<sup>305</sup> En ce sens, le Législateur imite le travail créatif qui donne naissance au monde, quoiqu'imparfaitement.<sup>306</sup> Platon veut que la loi impose un ordre à la cité et que cet ordre l'attache à la vérité des choses

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, page 314.

<sup>302</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 759c-e, page 295.

<sup>303</sup> Platon, *Les Lois*, tome 2, 907b, page 209.

<sup>304</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 702d, page 214. *Le politique*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Gallimard, 2003, 271c-e, page 112.

<sup>305</sup> Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, Garner, 1969, 29d-46c, pages 40-45.

<sup>306</sup> D'ailleurs, l'Athénien refuse subtilement que les cités grecques aient été fondées par des dieux. Il va déplacer le propos pour faire des dieux les inspireurs des législateurs. Les interlocuteurs du vieil Athénien réalisent tout de suite l'importance de cette distinction. Platon, *Les Lois*, tome 1, 630c-d, page 74-75.

divines et à leur permanence.<sup>307</sup> L'idéal platonicien de la législation est de proposer une réponse unique, cohérente et éternelle à tout problème et toute interrogation. Nous reviendrons aux effets politiques de cette cohérence parfaite sur les lois. Le travail démiurgique du Législateur éclaire également l'ampleur de la Législation platonicienne. L'introduction à ce chapitre a rappelé que les mœurs servaient souvent de « législation fondamentale » dans les cités antiques : on cherchait à construire une cité politique qui chapeautait une cité sociale, culturelle et ethnique préexistante. Or, dans *Les Lois*, Platon refuse tacitement les mœurs déjà établies comme fondement politique, par exemple dans sa critique des lois de Lacédémone et de Crète au livre I. Il tente plutôt de recréer des mœurs plus appropriées à une cité vertueuse.<sup>308</sup> L'exemple de la relation au commerce, activité humaine fondamentale, nous offre justement une volonté de changer un aspect central de la vie humaine en vue d'un objectif moral. Cette volonté de changer les mœurs est liée à un pessimisme quant à la capacité de celles-ci à subsister si elles ne sont pas encadrées et protégées d'influences extérieures. La cité est installée loin de la mer, par exemple, pour éviter le contact avec les marchands étrangers et leurs idées étrangères, contact qui amène également des richesses corruptrices et une relativisation des valeurs propres à la cité.<sup>309</sup> Si nous reprenons la métaphore du démiurge qui donne forme, la matière modelée résiste au travail formateur et tend à retourner à son état initial, comme un château de sable sur la plage. C'est seulement dans le

---

<sup>307</sup> Nous voyons ici le thème de la déchirure culture-nature que nous avons discuté dans le premier chapitre. Comme la plupart des solutions morales au problème, Platon fonctionne par une solution à trois éléments : un monde matériel bas, un monde idéal haut et une humanité entre les deux. L'humanité doit accéder ou participer à la vraie nature pour résoudre le problème et cela passe par l'éducation qu'est la vie en cité.

<sup>308</sup> Particulièrement, il rejette les éléments religieux plus populaires et superstitieux présents dans le peuple grec. Le culte institutionnalisé des divinités améliore le citoyen alors que les superstitions le rendent stupide et obscurantiste.

<sup>309</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 704e-705b, page 217.



cadre d'une législation rationnelle et constante que la forme peut espérer durer et garantir la vertu et le bonheur des citoyens.

Cette constance de la législation s'exprime dans la division fine des rôles que Platon donne aux magistrats et surtout à ceux qu'il nomme nomophylaxes.<sup>310</sup> Ils sont présents dans la plupart des vrais lieux du pouvoir politique dans la cité des *Lois*.<sup>311</sup> Leur rôle et la nature de leurs tâches révèlent également la nature aristocratique de la cité. En effet, ces citoyens sont élus, mais selon un système que Platon échafoarde dans le but de donner des résultats fiables quant à la qualité des élus.<sup>312</sup> Il faut éviter les erreurs de la démocratie et surtout le caractère éphémère de ses décisions. D'ailleurs, l'éligibilité dépend de l'âge puisqu'il est interdit d'être nomophylaxe avant l'âge de cinquante ans. Cette restriction par l'âge suit plusieurs autres idées similaires dans les dialogues de Platon, car l'âge avancé serait garant d'une certaine sagesse ainsi que d'une certaine mesure, opposée à la démesure de la jeunesse. Ce critère est à mettre en lien avec la méfiance de Platon pour le changement, source de corruption et de dégénérescence. D'ailleurs, les nomophylaxes ont un rôle très conservateur dans la cité idéale, dont Marcel Piérart fait une liste utile des divers aspects :

Comme gardiens des lois et de la constitution, ces magistrats : 1. Font appliquer les lois familiales qui doivent permettre le maintien de l'équilibre démographique, la perpétuation des 5,040 foyers et la protection des droits et des intérêts des faibles; 2. Protègent les biens des particuliers et veillent à maintenir les taux des fortunes dans les limites légales, grâce à des gardes des registres où chacun inscrira ce qu'il possède; 3. Concourent à la répression des grands crimes contre l'État, la religion et les fortunes; 4. Veillent au maintien des bonnes mœurs et à la pratique de la vertu,

<sup>310</sup> Platon, *Les Lois*, tome 2, 964c-d, page 289.

<sup>311</sup> Il faut préciser que l'utilisation du masculin ici sert à alléger le texte. Pour Platon, en porte-à-faux avec son époque et la quasi-totalité de l'histoire humaine, la femme n'est pas reléguée à un rôle inférieur. Il établit par contre certaines distinctions, certains postes de magistrats sont réservés aux femmes et touchent habituellement à la famille et la procréation.

<sup>312</sup> On peut aussi noter que cette élection est ouverte et se fait dans un lieu religieux. Cela rajoute une certaine gravité au processus. Piérart, *Op. Cit.*, pages 134-135.

par la répression de toute innovation dans le domaine de la musique et de la danse, la censure des œuvres des poètes, le contrôle des activités commerciales, la surveillance de la tenue des citoyens dans les cérémonies privées et, partiellement au moins, la conduite des magistrats.<sup>313</sup>

Dans ces cinq fonctions, on retrouve constamment le désir de garder intact, de limiter. On peut également remarquer que les plus hauts magistrats de la cité n'ont en fait que peu de tâches proprement politiques. Ils n'ont aucun rôle de politique extérieure, car la cité opère une distinction claire entre les magistrats militaires, élus par les militaires et non par le peuple, et les magistrats intérieurs, dont les nomophylakes représentent la tête.<sup>314</sup> Leurs tâches requièrent une supervision constante des activités des citoyens dans la cité et une dévotion constante à la loi. C'est d'ailleurs cette dévotion qui devient le critère de leur élection, le vote a pour objectif de déterminer les individus les plus attachés à la loi et à la cité. On peut d'ailleurs remarquer dans la troisième tâche la coïncidence de l'autorité politique et religieuse à laquelle nous faisons référence plus haut.

Si le Législateur élabore les lois et le fondateur les réalise dans une cité, le nomophylake est celui qui succède dans le temps à ces deux figures et a pour tâche d'assurer la pérennité de toute l'entreprise. Cette conservation se fait, comme nous l'avons dit, par une vigilance constante face aux changements politiques et moraux. Pourtant, s'arrêter à ce point réduirait Platon à une sorte de révolutionnaire réactionnaire qui cherche à réformer la société grecque pour ensuite la figer dans un idéal. Or, dans les *Lois*, Platon montre une finesse dans l'analyse du phénomène politique qui dépasse une telle interprétation de ses

---

<sup>313</sup> *Ibid*, pages 152-153.

<sup>314</sup> L'élection militaire dépasse en fait le simple choix des généraux. Ceux-ci sont choisis par les nomophylakes. Mais c'est également une multitude d'officiers qui sont choisis ainsi par les soldats qui se trouvent sous eux. Les cavaliers élisent les officiers de cavalerie et les fantassins élisent les officiers d'infanterie. *Ibid.*, pages 243-244.

textes. Si *La République* offrait une description de la meilleure cité, cela se faisait au détriment d'un certain réalisme politique. *Les Lois* discutent d'une cité située un cran au-dessous de la meilleure cité.<sup>315</sup> Inversement, si la cité des *Lois* ne vise plus la perfection, cela s'accompagne d'un ajout de réalisme, en particulier en ce qui a trait à la conservation des lois et des mœurs dans le temps.<sup>316</sup> Comme magistrat attitré à la conservation de la cité, le nomophylaque a en fait plus qu'un rôle conservateur, puisque Platon lui donne aussi la responsabilité de parfaire la cité et ses lois. Le Législateur ne pouvait tout prévoir, il doit créer une classe de magistrats capables de terminer sa tâche. Comme la *République*, les *Lois* reconnaissent que même la cité idéale n'est pas à l'abri de la dégradation. En revanche, on y reconnaît un espoir de freiner celle-ci par l'institution d'une bonne législation. Pour cela, la cité doit être pourvue d'institutions et de magistrats capables de continuer la tâche organisatrice du Législateur, même si eux aussi finiront par subir la détérioration du temps.

Cet ajout soulève toutefois de nouveaux enjeux. Comment s'assurer que les nomophylques travaillent véritablement à l'amélioration de la cité et non à sa corruption, même involontaire? Il vient un moment où la dégradation des mœurs atteint même ceux qui doivent la ralentir. C'est pour répondre à cette question qu'apparaît une nouvelle institution platonicienne, le conseil nocturne. Outre son nom évocateur (qui indique simplement que le conseil se réunit à l'aube), ce conseil regroupe les individus les plus importants de la cité : les plus vieux nomophylques, les prêtres honorés, ceux qui ont reçu les plus hauts

---

<sup>315</sup> Certains commentateurs, comme Maurice Van Houtte dans *La philosophie politique dans les Lois de Platon*, font une distinction entre trois cités. La meilleure serait celle de la République mais elle serait également quasi-impossible à instituer. La deuxième serait celle dont les lois sont fondées par un Législateur aillant accès au Bien. C'est la cité des *Lois*. La troisième serait un hasard, une imitation imparfaite de la deuxième, une bonne cité mais destinée à se désintégrer de par ses imperfections. Maurice Van Houtte, *La philosophie politique dans les Lois de Platon*, Louvain, Publications Universitaires, 1954.

<sup>316</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 636a-e, pages 84-85.

honneurs de la cité.<sup>317</sup> On y trouve également des jeunes hommes prometteurs que les membres invitent au conseil dans le but de les préparer à s'y joindre. C'est ce conseil qui a la tâche de guider la cité. Il dépasse le mandat des seuls nomophylaxes, attachés principalement à la conservation, en s'approchant de la pensée du Législateur. Ils ont deux tâches centrales. Premièrement, faire les ajouts nécessaires au corpus de lois du Législateur en y intégrant des éléments qu'il avait été impossible d'inclure au moment de la fondation.<sup>318</sup> Si nous comparons cela à la division sociale de la *République*, les nomophylaxes comme magistrats se trouvent encore au niveau des gardiens mais le Conseil nocturne occupe une place apparentée à celles des rois-philosophes. Il a un rôle éducatif fort, puisque ceux qui en font partie délibèrent et réfléchissent ensemble sur la cité, la politique, la vérité.<sup>319</sup> Essentiellement, le conseil nocturne cherche à former des philosophes par la pratique contemplative commune. On pourrait apparenter cette « auto-éducation » aux dialogues platoniciens, où la dialectique et la raison guident le philosophe vers la vérité par un processus de questionnements et de réponses. Ainsi, nous l'avons bien compris, l'éducation du conseil nocturne n'est pas universelle, elle vise un petit groupe dans la cité qui a la tâche de guider celle-ci vers un plus grand bonheur.<sup>320</sup> La tâche du conseil nocturne coïncide ainsi, selon Piérart, avec celle que Platon avait souhaité pour son Académie : un lieu de recherche de la vérité.<sup>321</sup> Aikaterini Leifa va jusqu'à dire, dans son article *Religion publique et croyances personnelles : Platon contre Socrate?*, que Platon construit une institution dont le membre idéal serait en fait

<sup>317</sup> Platon, *Les Lois*, tome 2, 961a-b, pages 280-281.

<sup>318</sup> Une partie de cette tâche se fait à travers la visite d'autres cités pour voir comment les lois y fonctionnent. Cet ajout semble aller à contre-sens de la méfiance de Platon pour les sorties des citoyens mais ce genre de voyages reste exceptionnel. À son retour, le voyageur est d'ailleurs isolé complètement des autres citoyens jusqu'à ce que les nomophylaxes puissent déterminer s'il a été corrompu moralement par son voyage. Cela fait partie des responsabilités du Conseil nocturne. Platon, *Les Lois*, tome 1, 769d-e, page 309.

<sup>319</sup> Piérart, *Op. Cit.*, page 232.

<sup>320</sup> *Ibid.*, page 234.

<sup>321</sup> *Ibid.*, pages 233-234.

Socrate lui-même. Ironiquement, Socrate aurait alors trouvé dans cette institution la réalisation de sa pointe ironique de l'*Apologie* : il aurait été nourri et logé par l'État.<sup>322</sup>

Nous avons donc finalement la hiérarchie complète pour la législation d'une cité : le Législateur qui lui donne ses lois, le fondateur qui la fonde, le conseil nocturne qui corrige et rend plus parfait et le nomophylaque qui conserve. Comment intégrer tout ceci dans notre questionnement sur la fondation ? Premièrement, rappelons que Platon inaugure la réflexion philosophique sur la question de la fondation politique. Cela lui donne un rôle important dans la définition d'un vocabulaire sur la fondation qui nous servira ensuite pour le reste de nos auteurs. En revanche, il faut prendre garde de ne pas lire Platon avec nos propres catégories philosophiques et ainsi de le faire parler de thèmes qui n'étaient pas les siens. Dans l'introduction à ce chapitre, nous avons affirmé que l'autorité du Législateur constitue un des points de tension dans notre problématique, or elle est presque complètement absente des *Lois*. En fait, *Les Lois* ne proposent pas de structures d'autorité politique claire et gardent seulement une division entre le privé et le public, en mettant ce dernier au-dessus du premier. Le privé est constamment soumis à la surveillance et aux objectifs de ce qui relève de la cité. Platon n'aborde pas directement la question de l'autorité ou de la légitimité pour les magistrats ou même pour le Législateur.<sup>323</sup> Il y a un court passage dans le livre VI sur la nécessité de faire approuver les lois religieuses par l'oracle à Delphes, qui semble aller dans le sens d'un besoin de donner une autorité extérieure aux lois. Mais cet oracle ne nomme pas le Législateur, il ne fait qu'acquiescer à son œuvre. Les magistrats sont magistrats parce que les lois leur donnent ce rôle, mais on ne trouve rien

---

<sup>322</sup> Aikaterini Lefka, « *Religion publique et croyances personnelles : Platon contre Socrate ?* », dans Kernos [En ligne], 18, 2005. Mis en ligne le 16 juin 2011. Consulté le 04 septembre 2015. URL : <http://kernos.revues.org/901> ; DOI : 10.4000/kernos.901

<sup>323</sup> Arendt, *What is Authority*, page 2.

pour accréditer ces lois. Dans *What is Authority*, Arendt mentionne que si Platon n'utilise pas clairement le vocabulaire de l'autorité, son œuvre constitue un début de théorisation de celle-ci. D'après elle, la théorie platonicienne se place en porte-à-faux avec la pratique traditionnelle de la politique athénienne qui fonctionnait par persuasion, seule forme politique acceptable entre égaux. Or, dans les *Lois*, cette persuasion est limitée au cadre du conseil nocturne. D'une certaine façon, Platon abolit ce que les Grecs jugeaient être la spécificité de l'expérience politique grecque, soit une isonomie politique qui s'opposait aux monarchies barbares. Par contre, l'autorité des magistrats est toujours indirecte, ce qui nous ramène à notre question principale, celle de l'autorité des lois.

L'autorité de la législation découle plutôt de la mission que Clinias reçoit de la cité-mère. Elle est extérieure à la nouvelle cité et s'appuie sur une autorité antérieure qui se trouve ensuite abolie après la fondation, puisque la colonie devient alors un corps politique propre et non une cité cliente de Cnossos. En revanche, c'est l'autorité du fondateur dont il est question et non celle du Législateur.<sup>324</sup> Cette fluidité de l'autorité dans le texte nous semble venir du fait qu'elle n'est justement pas posée conceptuellement par Platon. Elle demeure plutôt un thème diffus regroupant plusieurs questionnements que nous placerions aujourd'hui sous la catégorie autorité.<sup>325</sup> Dans *Les Lois*, la fondation d'une cité est une colonisation, un mouvement de population attaché à un effort

---

<sup>324</sup> Par contre, il faut nuancer. Le fondateur a aussi une tâche législative dans le sens où il doit installer les institutions avant la création de celles-ci. Par exemple, les nomophylaxes sont élus chez les citoyens les plus amoureux des lois. Or, il n'y a ni citoyen ni loi avant la fondation. Le fondateur doit potentiellement nommer les premiers nomophylaxes et organiser le premier conseil nocturne en dehors du cadre des lois du Législateur pour démarrer le processus. Platon, *Les Lois*, tome 1, 969a-b, pages 297-298.

<sup>325</sup> « The word and the concept are Roman in origin. Neither the Greek language nor the varied political experiences of Greek history shows any knowledge of authority and the kind of rule it implies. This is expressed most clearly in the philosophy of Plato and Aristotle, who, in quite different ways but from the same political experiences, tried to introduce something akin to authority into the public life of the Greek polis. » Arendt, *What is Authority*, page 8.

pour peupler un territoire et lui imposer une structure politique.<sup>326</sup> C'est donc un nouveau début partiel, on crée quelque chose mais à partir des blocs de l'ancienne société. La législation est approuvée par les prêtres de la religion dominante et elle s'inspire des éléments politiques et sociaux déjà présents en Grèce, comme le démontre Piérart. Qu'est-ce qui fonde alors finalement la possibilité de la cité? Peut-être le commencement lui-même. Platon nous dit que « le commencement est un dieu qui, en s'établissant chez les hommes, sauve toutes choses. »<sup>327</sup> Il faut garder ceci en tête pour le reste du développement de ce chapitre.<sup>328</sup>

Ceci nous laisse avec notre dernier thème: l'identité du Législateur. Nous avons déjà noté que Platon laisse en suspens la question de l'apparition du Législateur. Dans le texte, c'est par hasard, au gré d'un voyage, que le Législateur discute avec le fondateur. On peut également prendre la perspective extérieure et voir que Platon essaye lui-même d'être Législateur en écrivant les *Lois*. Mais cela laisse la question intacte : pourquoi le Législateur en vient-il à être Législateur? Ceci touche directement à notre question centrale parce que la réponse de Platon est ambiguë. Le Législateur des *Lois* est fondamentalement quelqu'un qui parle. Il est également un contemplateur de la vérité et c'est de cette contemplation qu'il tire les lois et les principes d'une cité idéale. Le Législateur est alors celui qui dit cette vérité. Après une première cité idéale en paroles mais dont l'actualisation est improbable dans *La République*, ce même philosophe élabore la deuxième cité, moins idéale mais beaucoup plus possible, justement parce qu'il est maintenant question d'un fondateur et d'une activité fondatrice

---

<sup>326</sup> On retrouve encore ici la question de la culture-nature. Prendre possession d'un territoire demande l'imposition d'un ordre à celui-ci mais également à la population qu'on vient coloniser.

<sup>327</sup> Platon, *Les Lois*, tome 1, 775e, page 317.

<sup>328</sup> C'est également l'intuition d'Arendt dans *On Revolution*. Le commencement comme moment fort qui annonce la sortie d'une crise devient la source de l'autorité de ce même commencement. Arendt, *On Revolution*, pages 28-29.

concrète. La question semblerait résolue : le Législateur est l'individu qui peut faire le pont entre la vérité et le monde par la fondation politique. Mais il reste cependant un point de tension, que nous allons d'ailleurs retrouver chez plusieurs auteurs : si le Législateur-philosophe construit une législation à partir de la contemplation de la vérité, est-il vraiment Législateur ou ne fait-il que servir de connexion entre un ordre objectif transcendant et le monde politique? Cette question brouille l'idée d'un Législateur démiurge qui vient donner une forme à la cité. Dans *Les Lois*, le conseil nocturne cherche à parfaire la législation originelle à travers une contemplation de ce même ordre universel. Ils puisent donc à la même source. Le premier Législateur n'aurait alors que cette caractéristique d'avoir été le premier, sans que cela ne lui confère la responsabilité entière de la législation. L'identité du Législateur comme individu est-elle donc superflue et contingente, étant donné que, selon Platon, tous les philosophes auraient accès à la même vérité objective du beau, du bien et du vrai, et auraient donc donné la même forme à la cité ? La situation-limite de cette idée ne serait-elle pas alors un individu qui s'efface complètement pour ne devenir qu'un agent de la vérité? Et comment ceux qui n'ont pas accès à ces vérités, mais qui doivent habiter la cité, peuvent-ils être sûrs des principes de la législation s'ils sont coupés de leur source? Ces questions sont sans réponses dans le cadre des *Lois*, qui ne donnent même pas d'indications sur le choix du Législateur.

Les questions soulevées par la *République* et les *Lois* nous permettent de pénétrer plus profondément dans notre problématique. Nous avons dit au début qu'elles serviraient de base pour poser la question du Législateur. Elles nous serviront dans la prochaine section sur Rousseau.



### 2.3.2 Rousseau

Le thème du Législateur se retrouve chez Rousseau en termes explicites. L'approfondissement de la question en montrera néanmoins la place ambiguë qu'il occupe dans sa pensée politique. Nous entrerons dans le sujet par un bref retour en arrière pour souligner les liens forts que l'on peut tisser entre la théorie rousseauiste et celle de Platon. L'une et l'autre met l'emphasis sur la justice comme but final, et non sur la puissance ou la stabilité de l'autorité, ce qui les range parmi les conceptions morales ou éducatives de la politique.<sup>329</sup> Ceci explique aussi partiellement leur intérêt marqué pour les mœurs comme fondement du corps politique. Nous avons déjà montré que cela représentait une pièce centrale de la science politique classique. Rousseau écrit d'ailleurs à une époque où déjà plusieurs auteurs, comme Hobbes ou les auteurs du droit naturel, avaient commencé à analyser la politique en excluant les mœurs comme élément constitutif. Cette attitude en porte-à-faux de son époque lui vaut peut-être en partie sa réputation d'être le dernier des anciens, même si ce titre comporte une certaine dose d'exagération. Ceci se reflète aussi dans l'inclusion claire d'un Législateur dans une modernité qui tend à vouloir se débarrasser d'une telle figure. Par contre, à la différence de Platon, Rousseau écrit à une époque où la notion d'autorité est devenue centrale à la compréhension de la politique. C'est justement cette question qui le pousse à estimer nécessaire le rôle du Législateur. Voyons comment ceci se déploie.

L'analyse de la place du Législateur chez Rousseau est facilitée par quelques facteurs. Comme nous l'avons dit, il fait explicitement partie de la théorie politique rousseauiste, occupant même un chapitre dans le *Contrat Social*, au

---

<sup>329</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, 1<sup>ère</sup> v, Œuvres Complètes Tome III, Paris, La Pléiade, 1964, pages 288-289.

cœur de la partie sur la loi et l'autorité.<sup>330</sup> Ce caractère central en fait sans doute la plus importante réitération moderne du législateur. Nous commencerons notre analyse en décrivant rapidement le contexte interne à la théorie rousseauiste. Nous passerons ensuite aux passages explicites sur le Législateur dans le *Contrat Social*. Nous poursuivrons par une analyse des difficultés que soulève cette figure et une conclusion sur ce que nous pouvons apprendre sur notre sujet de recherche.

Commençons donc en rappelant les termes généraux de l'« historiographie » de Rousseau, présentée dans le *Discours sur l'Origine et les Fondements des Inégalités parmi les Hommes* (que nous appellerons simplement *Le Deuxième Discours*). On se rappelle que ce *Discours* avait été écrit pour un concours de l'Académie de Dijon où les participants devaient répondre à la question de l'origine des inégalités et dire si la loi naturelle les permettait.<sup>331</sup> Dans notre lecture de ce texte, nous nous attarderons en particulier aux moments de transition, aux apparitions de nouveautés et à la manière dont Rousseau traite de ces points tournants. Pour cela, nous nous appuierons notamment sur le livre *Rousseau ou la Révolution impossible* où l'auteur, Gérard Demouge, retrace l'argumentaire de Rousseau et montre la tension entre son déterminisme historique souvent ambigu et ce qu'il propose comme solutions au problème politique.<sup>332</sup> Ce livre inclut une partie sur le Législateur que nous utiliserons pour comparer nos conclusions.

*Le Second Discours* offre ainsi une histoire possible de l'apparition des maux de l'humanité socialisée à partir d'une reconstitution rationnelle de ses origines. Celle-ci commence par une prémisse appelée l'état de nature, époque présociale

---

<sup>330</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, Œuvres Complètes Tome III, Paris, La Pléiade, 1964, pages 381.

<sup>331</sup> Il est intéressant de noter que la question avait déjà un angle rousseauiste puisqu'on y trouve une relation entre la nature et la légitimité des inégalités.

<sup>332</sup> Gérard Demouge, *Rousseau ou la révolution impossible*, Paris, L'Harmattan, 2002.

où l'être humain aurait essentiellement été un animal solitaire. Seulement potentiellement rationnel, l'humain naturel pourvoit à ses besoins physiques et n'a ni connaissance, ni art et ignore même que les autres humains sont ses semblables. Rousseau peint cet état de nature à contre-courant d'autres états de nature imaginés par les auteurs du droit naturel, Hobbes ou Locke par exemple. Pour Rousseau, l'état naturel de l'humain est animal, dépourvu de toute raison et de sens du temps. On y observe par contre quelque chose que Rousseau appelle la pitié naturelle, une sorte d'empathie instinctive pour les autres êtres vivants.

Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnoître le Detracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la Pitié, disposition convenable a des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes, vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion et si naturelle que les Bêtes même s'en donnent quelquesfois des signes sensibles.<sup>333</sup>

Cette vertu n'est pas proprement humaine mais appartient à tout ce qui vit. Elle sert également à illustrer en quoi l'état de nature de Rousseau est un état paisible puisque les humains ne sont pas portés naturellement à la violence. La conclusion logique veut alors que ce soit la sortie de cet état qui les rende méchant.

Les états de nature décrits par les auteurs du droit naturel avaient le défaut de porter l'homme contemporain dans le passé lointain, en naturalisant ses facultés acquises. Contre son temps et contre la religion chrétienne dominante, Rousseau affirme une historicité de la « configuration » de l'humain. Il enlève tout ce qui dépend de la socialisation pour se retrouver avec ce qu'il juge être un vrai état de nature, vide de toute histoire. Si cet état est rationnellement plus cohérent

---

<sup>333</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les Hommes*, Œuvres Complètes Tome III, Paris, La Pléiade, 1964, pages 154.

que les états de nature des autres auteurs, il a par contre le défaut de ne pouvoir expliquer sa propre fin. Comment un animal dont les capacités rationnelles et sociales existent seulement virtuellement peut-il finir par s'assembler et se socialiser ?<sup>334</sup> Rousseau offre la réponse suivante :

On entrevoit un peu mieux ici comment l'usage de la parole s'établit ou se perfectionne insensiblement dans le sein de chaque famille, et l'on peut conjecturer encore comment diverses causes particulières purent étendre le langage, et en accélérer le progrès en le rendant plus nécessaire. De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des cantons habités, des révolutions du globe détachèrent et coupèrent en îles des portions du continent. On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu'entre ceux qui erraient librement dans les forêts de la terre ferme. Ainsi il est très possible qu'après leurs premiers essais de navigation, des insulaires aient porté parmi nous l'usage de la parole ; et il est au moins très vraisemblable que la société et les langues ont pris naissance dans les îles et s'y sont perfectionnées avant que d'être connues dans le continent.<sup>335</sup>

C'est seulement par un accident d'une immense portée que la socialisation peut être expliquée. La modification profonde de l'environnement est la seule cause pour comprendre comment le changement se produit. La prémisse anthropologique de Rousseau empêche qu'il en soit autrement. Puisque l'être humain est incapable de se sortir lui-même de son état initial, cette sortie ne peut venir que d'un accident.

L'état de nature fait donc place à la société commencée, où les individus sont regroupés en famille plus ou moins dispersées et dont les arts et les

---

<sup>334</sup> On trouve également ici la réflexion sans réponse de Rousseau sur l'origine du langage. Comme création spontanée, le langage ne peut apparaître car il est nécessairement quelque chose de relationnel. Le langage offre le paradigme pour comprendre le problème de la nouveauté radicale chez Rousseau. Voir Demouge, *Op. Cit.*, page 71.

<sup>335</sup> Rousseau, *Discours*, page 169.

connaissances sont très simples et diffus.<sup>336</sup> On n'y voit aucune division du travail et donc aucune hiérarchisation. C'est un état pacifique et primitif mais on y trouve déjà les germes des troubles futurs, car la proximité attise l'amour propre en rendant possible la comparaison avec les autres. Cette comparaison reste au niveau de l'apparence, se limitant essentiellement à des choses comme la beauté, l'habileté à la danse ou au chant.<sup>337</sup> Elle ne génère pas encore de structures sociales durables. Le primitif étant économiquement indépendant, la situation sociale n'a aucune raison de dégénérer. Encore une fois, cet état ne contient pas en lui-même les conditions de son dépassement et c'est un accident qui devra y mettre fin. Mais cette fois, Rousseau mentionne un accident spécifique : la création simultanée de l'agriculture et de la métallurgie.<sup>338</sup>

Si Rousseau pense donc savoir ce qui met fin à cette société primitive, il ne peut s'expliquer les conditions de l'apparition de ces deux industries.<sup>339</sup> À partir d'une prémisse anthropologique qui veut que les capacités cognitives humaines soient très faibles parce qu'elles sont peu requises, comment peut-on en venir à la métallurgie? La nature même de cette activité demande une capacité de prévision. Sauf exception, le métal est sous terre, inconnu des humains. Comment savoir qu'en le chauffant, il devient malléable?<sup>340</sup> La métallurgie est une activité qui exige déjà une division du travail, car personne ne peut être mineur, forgeron et artisan à la fois. Ces trois activités doivent apparaître en même temps et requièrent l'existence des deux autres pour se justifier. Pourquoi être mineur si personne ne veut de minerai et que mangerait un tel mineur qui

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, page 168.

<sup>337</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 126.

<sup>338</sup> Demouge, *Op. Cit.* page 134.

<sup>339</sup> Rousseau, *Discours*, pages 172-173.

<sup>340</sup> « Encore faut-il leur supposer bien du courage et de la prévoyance pour entreprendre un travail aussi pénible et envisager d'aussi loin les avantages qu'ils en pouvoient retirer; ce qui ne convient guères qu'à des esprits déjà plus exercés que ceux-ci ne le devoient être. » *Ibid.*, page 172.

passe ses journées à fouiller le sous-sol? Des questions équivalentes se posent pour l'agriculture. Tout cela demande une prévoyance que Rousseau juge improbable.<sup>341</sup> Si cette première difficulté est difficile à résoudre, elle pâlit devant le problème de la simultanéité des deux techniques. Sans métal, l'agriculture aurait été trop inefficace pour remplacer la chasse et la cueillette. Sans agriculture, il n'y aurait eu nul besoin pour les produits de la métallurgie<sup>342</sup> L'addition de toutes ces difficultés produit une situation improbable et il aurait fallu pour l'expliquer un vrai miracle. Plutôt qu'une bénédiction, ce miracle serait un malheur, car leur apparition crée les conditions de possibilité d'une vraie domination humaine. Elle permet une situation où un individu dépend d'un autre pour vivre.

Rousseau ne peut concevoir l'origine de la division du travail entre ces deux activités humaines, mais il a partout devant lui ses conséquences. Le commerce devient nécessaire, les inégalités s'installent, l'homme devient un loup pour l'homme. Cette situation produit des inégalités qui ne font que se renforcer par l'accumulation différenciée des richesses. On trouve alors des sociétés où certains possèdent tout et les autres, rien. Ces derniers sont dans l'impossibilité d'échapper à leur condition, car le monde est rapidement conquis par ces nouvelles relations sociales et les techniques industrielles qui les accompagnent.<sup>343</sup> La situation des pauvres devient partout intenable, tout en restant inéluctable. La situation sociale est toutefois marquée par une importante contradiction : le nombre. Les riches sont toujours une minorité et le

---

<sup>341</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 136.

<sup>342</sup> La difficulté théorique est accentuée par l'anthropologie rousseauiste qui voit les facultés cognitives de l'humain se développer par la relation aux choses. Cet apriori oblige Rousseau à prendre tout changement majeur comme un accident puisque les conditions d'une situation empêchent d'imaginer autre chose. Ainsi, la métallurgie et l'agriculture doivent être des accidents pour Rousseau parce qu'ils demandent une prévision dans le temps qui n'était pas requise par l'état dans lequel elles apparaissent. Le changement lent est donc impossible et l'histoire devient une série d'accidents regrettables.

<sup>343</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 150.

lien social est encore assez diffus pour que la violence de la majorité soit un danger toujours présent. La propriété n'est encore qu'un fait, sans être un droit. De cela découle le vrai passage à l'état civil sous l'initiative du riche. Ses possessions sont vulnérables parce qu'elles ne lui appartiennent que tant qu'on les lui laisse. Pour les garder, il doit payer pour une protection face à tous.<sup>344</sup> L'inégalité de fait qui dépossède toujours plus le pauvre ne peut cependant pas durer : lorsque le pauvre n'aura rien à manger, il deviendra violent. Au moment où cette situation se sera généralisée, le riche aura dix, cent, mille pauvres à sa porte pour lui prendre ses biens. C'est cette peur de la dépossession qui le rend intelligent et prévoyant, et il propose alors à tous de s'unir pour protéger les possessions de chacun.<sup>345</sup> Rousseau appelle cela le grand mensonge, car le riche voit bien que ses biens ne lui appartiennent que de manière contingente.<sup>346</sup> Son offre n'est pas innocente. Le pauvre, conscient du risque que chacun court, acceptera de rentrer dans un état où la propriété est protégée par la communauté entière. Or, c'est par cette compréhension étroite de l'entente avec le riche que le pauvre se fait bernier. La protection de la propriété sert beaucoup plus le riche qui a tellement plus à protéger que le pauvre, que sa position sociale rendait d'autant plus vulnérable. L'humanité sera ainsi pleinement coupée de la paix et de la pitié qui caractérisent l'état de nature maintenant disparu.

---

<sup>344</sup> Rousseau, *Discours*, page 176.

<sup>345</sup> On voit également ici la même idée rousseauiste de la détermination des capacités humaines par leur contexte objectif. C'est la peur qui pousse les capacités cognitives du riche à imaginer un tel mensonge. Rousseau affirme également que tous les riches comprendraient tout de suite la ruse, leur contexte social (qui est réellement un contexte de relations aux choses matérielles) leur fait tous comprendre le raisonnement presque instinctivement.

<sup>346</sup> Cette proposition de Rousseau, que le riche sait l'injustice qu'il commet, nous semble questionable. Demouge y revient en notant que rien ne donne aux riches une plus grande compréhension de l'origine de leurs biens. La différence de possession a dû s'étaler sur de longues périodes, se transmettant par les familles. Le caractère injustifié de la possession n'est pas évident. Demouge, *Op. Cit.*, page 168.

Malgré le caractère trompeur de la proposition du riche, cette entente fait passer la société humaine à un nouveau stade. Là où la force et la richesse dominaient les rapports sociaux, ce sont maintenant les lois qui les régissent.<sup>347</sup> Rousseau y voit un progrès par rapport à l'état qui précédait immédiatement, l'état de guerre. L'avènement d'une société civile et politique constitue un peuple et un système de lois, quelque chose qui prépare une possibilité de liberté. L'injustice de la nouvelle configuration est héritée et non inhérente, ce qui annonce la possibilité d'une justice à venir. La protection de la propriété privée est une nécessité pour une société civile, mais seulement si elle protège la propriété de chacun contre chacun. Si la situation en est plutôt une où un grand nombre de citoyens n'a rien à protéger, elle est oppressive. L'inégalité pré-politique en vient à déterminer la situation politique.

Le passage à l'état civil est le premier changement dont la cause principale est humaine. Le passage à la société commencée avait requis un accident naturel. L'état socialisé avait vu le développement simultané et improbable de deux formes d'industrie complexes, mais c'est la modification dans la relation humaine aux choses qui avait permis ce changement. Toutes ces évolutions ne représentent pas, dans nos termes, une refondation, car elles ne sont encore que des accidents. En revanche, le passage à l'état civil dépend d'une décision qui tente de modifier la relation aux choses par un contrat auquel chacun serait lié. Par contre, ce contrat, qui se veut une refondation de la relation aux choses, reste dépendant de celle-ci. Pour le riche, aucune autre solution n'est rationnelle, il ne fait que proposer la seule possibilité qu'il conçoit comme avantageuse. La rationalité de cette solution est elle-même déterminée par les résultats de la division du travail entraînée par le développement des deux industries.

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, pages 146 et 152.



Il nous semble que se dessine ici une sorte d'ouverture dans la théorie rousseauiste. Rousseau nous dit que, pour la première fois, la société trouvait en elle-même les contradictions qui la pousseraient à changer. Cela est nouveau face aux deux époques précédentes qui, en elle-même, auraient pu se maintenir indéfiniment. On pourrait penser que dessinait ainsi pour la première fois une place pour un Législateur. Mais ce sont les riches qui ont pris cette place, plutôt que les sages. Ceux-ci auraient préféré reconnaître la nécessité de l'état civil, plutôt que d'essayer de le corriger dès sa naissance.<sup>348</sup> La société civile est dès lors construite sur une législation faussée dès son institution par de graves défauts. Ce sont les sages qui auraient dû être les Législateurs, étant capables de prévoir et de faire la part des choses. L'état civil viendrait d'une législation sans vrais Législateurs et ne ferait qu'entériner les conditions déjà existantes plutôt que de chercher à refonder. Par la refondation du contrat social, le Législateur de Rousseau aurait alors comme tâche de corriger cet état mal fondé.

Les conditions d'une réforme de cet état présente toutefois à Rousseau de nouvelles difficultés. Cet état politique d'inégalités est aussi celui de son époque, où la hiérarchisation de la société est complète et assurée. L'illusion que les magistrats règnent sur le peuple, notamment, est si persistante que Rousseau la trouve même chez les plus sages et les plus philosophes.<sup>349</sup> Il pense que si on s'y attardait, on verrait rapidement que le magistrat est une fonction octroyée par le peuple, et non par un gouvernant externe à celui-ci. Rousseau veut dissoudre la distinction gouvernant-gouverné en ramenant tout à ces derniers. Il souhaite une réforme et veut montrer le chemin vers un dépassement de la société

---

<sup>348</sup> « Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter, et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps. » Rousseau, *Discours*, pages 177-178.

<sup>349</sup> Demouge, *Op. Cit.*, pages 214-218.

présente et les injustices systémiques qu'elle cause. Ce dépassement passe par la correction du premier contrat social et de ses conséquences. L'inégalité de propriété est néanmoins difficile à dépasser puisque la solution exigerait une suspension dangereuse des droits et des lois.<sup>350</sup> Encore une fois, les conditions d'une des étapes du développement social rendent impossible son dépassement, requérant alors l'intervention d'un accident capable de tout changer d'un coup.

Ce nouvel accident souhaité nous fait passer de l'état civil tel que pensé dans le *Discours* à celui du *Contrat Social*, de l'histoire aux vœux politiques de Rousseau. Le contrat social de Rousseau se veut une fondation droite qui serait la réponse à la fondation corrompue du riche qui fonde la cité pour assurer la conservation de sa position. Le nouveau contrat social cherche à refonder l'existence politique sur le peuple, qui deviendrait la source de ses propres lois et suivrait sa volonté générale pour le bien de tous. Le *Discours* est l'histoire de la relation humaine aux choses, car celles-ci déterminent non seulement l'organisation sociale mais également les capacités intellectuelles et cognitives de l'humanité. Le *Contrat Social* tente de dépasser cet état en recentrant l'être humain sur sa relation à lui-même et aux autres, plutôt qu'aux choses, dans le but de rendre le peuple auto-législateur.

L'idée du peuple qui se donne sa propre loi demande à être fouillée parce qu'elle est directement reliée au besoin d'un Législateur extérieur dans la théorie rousseauiste. Deux difficultés s'opposent à la bonne auto-formation politique du peuple. Premièrement, la relation aux choses dont nous avons déjà parlé et sa production d'inégalités. Le peuple est corrompu avant même de naître parce qu'il est formé à partir d'une matière déjà divisée socialement. La deuxième, conséquence de la première, est que l'individu a déjà un intérêt propre. Ici, nous rentrons directement dans le cœur de la théorie politique de Rousseau, car celui-

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, page 294.

ci fait une identification entre intérêt personnel et volonté particulière : l'individu veut ce qui est bon pour lui et agit en conséquence. Or, la possibilité même de la politique requiert que cette volonté particulière soit ou bien affaiblie au profit de la volonté générale ou bien qu'elle s'aligne sur cette dernière. Cette volonté générale incarne ce que le corps politique *veut*, selon une métaphore quasi-organique.<sup>351</sup> Elle n'est ni la volonté de la majorité, ni celle des plus forts, mais plutôt l'intérêt naturel et évident de la communauté (et donc sa volonté, par l'identification des deux) prise comme un tout.<sup>352</sup> Même dans une cité corrompue où chacun poursuit son propre intérêt, cette volonté générale existe et elle ne peut mourir sans que le peuple disparaisse.<sup>353</sup> Comme le dit Rousseau, elle peut se taire mais elle ne peut jamais se perdre. Il y a quelque chose de moderne dans cette adéquation entre l'existence de quelque chose et son intérêt exprimé en volonté.

Pour Rousseau, la volonté générale n'est qu'illusoirement opposée à la volonté particulière parce que le citoyen, comme membre du tout, a intérêt à suivre la volonté générale.<sup>354</sup> Le citoyen est donc deux personnes dans un corps, un individu qui veut ce qui est bon pour lui et un citoyen qui veut ce que le peuple comme peuple veut.<sup>355</sup> S'il y a opposition entre les deux volontés, c'est plutôt parce que la volonté particulière revêt subjectivement une importance indue.<sup>356</sup> Cette situation est possible parce que la volonté générale, quoique supérieure,

---

<sup>351</sup> Rousseau, *Contrat Social*, page 368.

<sup>352</sup> *Ibid.*, page 374.

<sup>353</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 281.

<sup>354</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 279 et CS 374

<sup>355</sup> Arendt attire d'ailleurs l'attention sur les conséquences tragiques d'une telle conception de la volonté en politique dans *On Revolution*. La Révolution française, et particulièrement la période de la Terreur, a eu trois ennemis : les pays étrangers, les réactionnaires et finalement les révolutionnaires eux-mêmes. Lorsque tout individu porte en son sein une volonté particulière, tous deviennent des ennemis potentiels. La recherche incessante des hypocrites et des faux alliés est interminable et s'en prend nécessairement à des innocents puisque personne n'est innocent. Un processus répété dans toutes les révolutions modernes, sauf celle des États-Unis. Arendt, *On Revolution*, pages 96-97.

<sup>356</sup> Particulièrement sur la question de la sécurité Rousseau, *Contrat social*, page 375.

est également impuissante. Pour le citoyen, son intérêt particulier est toujours beaucoup plus évident et l'envie de s'enrichir, même au détriment de la cité, est fort. Les lois viennent donner une direction au corps politique qui doit avoir prééminence sur les individus liés au corps.<sup>357</sup> Ces lois agissent comme correction à la nature intéressée des citoyens. Mais par contre, les lois sont aussi vulnérables à la corruption puisqu'aucune institution ne peut incarner complètement le jugement de la volonté générale et l'imposer aux lois. Une cité corrompue avec de bonnes lois reste corrompue, les lois y sont contredites ou ignorées. Or, toutes les cités se corrompent à cause de leur fondation même qui découle de l'entente définie par le riche. Tant que les humains dépendent des autres pour leur subsistance, l'intérêt particulier domine. Sauf exceptions très rares, la volonté générale n'est jamais pleinement actualisée dans l'histoire, mais jamais totalement ignorée non plus, puisque la possibilité même de cette histoire dépend d'une erreur.

Cette conclusion de Rousseau sur l'état de l'humanité politique ramène alors la question d'une possibilité de rétablir un ordre plus juste. Rousseau rêve d'un corps politique qui reflète la justice dans l'interdépendance politique des citoyens délestée de la dépendance économique historique. Or, si toutes les cités sont corrompues, comment penser une réforme de la situation? La même corruption qui empêche la justice rend également impossible que la solution vienne de l'intérieur de la cité. Rousseau conçoit deux voies pour sortir de l'impasse : que le peuple soit formé à partir de sauvages ne connaissant pas la société ou qu'une cité établie passe à travers une période de violence tellement inouïe qu'elle revienne à un état malléable. Demouge montre assez rapidement pourquoi la première option est peu applicable. Outre le problème de trouver des sauvages dans un monde déjà civilisé, la bonne fondation ne peut pas durer

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, page 378.

sans une socialisation plus poussée qui vient avec le passage à l'état civil. Elle ne peut convaincre des individus n'étant jamais passés par la division du travail de la nécessité d'une refondation. Il serait impossible de sauter les étapes présentées dans le deuxième discours. Reste alors la possibilité de la violence qui transforme le corps politique. Cette violence vient nécessairement de l'injustice sociale qui découle elle-même des divisions sociales créées par le premier contrat.<sup>358</sup> La violence qui ressurgit « rajeunit » un corps politique corrompu et agit finalement comme un des accidents imprévisibles sur lesquels l'historiographie rousseauiste est assise pour expliquer les changements sociaux. Cet accident mène à la barbarie et c'est cette condition infligée qui prépare le peuple.<sup>359</sup> Donc, encore une fois, c'est un accident qui ouvre les possibilités de sortir de l'état précédent. L'épisode de la violence a toutefois un défaut : le plus souvent, de tels troubles sociaux mènent à la désintégration du corps politique plutôt qu'à sa réforme.

Nous arrivons ainsi à la partie du *Contrat Social* qui explicite le rôle du Législateur. Elle suit directement le chapitre sur la loi comme source de liberté et répond, à notre avis, à la difficulté conceptuelle de l'apparition du contrat. Rousseau explicite ainsi cette difficulté :

Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent, le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, page 385.

<sup>359</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 346.

<sup>360</sup> Rousseau, *Contrat social*, page 380.

Le contrat social représente le moment où le peuple se constitue et vient à lui-même par une entente commune de tous envers tous. Cette entente le sort de l'état de nature tardif et l'institue comme entité collective. Nous avons vu en quoi, pour Rousseau, le changement social ne peut que suivre un changement dans l'ordre des choses qui, lui, change par accident. Comment le peuple peut-il alors décider, à partir de ses propres lumières, de modifier la relation qu'il a à lui-même et à son environnement? L'inclusion du Législateur résout partiellement ce problème en faisant intervenir un individu capable de faire le pont et de faire advenir un peuple qui ne peut autrement se fonder lui-même.<sup>361</sup> Là où il y a une aporie, Rousseau met cette fois-ci une volonté humaine plutôt qu'un accident. Nous voyons déjà ici une esquisse du problème de la rétroaction de la fondation évoqué en introduction. Ici c'est le Législateur qui permet cette rétroaction, puisqu'il incarne une volonté qui précède celle du peuple.

Le Législateur accomplit cette tâche en étant la source des lois fondamentales du peuple à venir, donnant ainsi une forme initiale à quelque chose d'informe.<sup>362</sup> Les exemples de Rousseau sont Moïse, Lycurgue et Numa. Moïse et Lycurgue nous ramènent aux deux exemples de législation mentionnés plus haut. Nous avons déjà discuté de Moïse comme exemple classique. Lors des quarante ans dans le désert, les Hébreux ont comme seule caractéristique commune d'avoir été esclaves en Égypte et d'être rassemblés par le danger que leur font courir les Égyptiens et la difficulté du trajet. Ils ne sont pas véritablement un peuple puisqu'ils n'ont pas de lois. L'épisode où Moïse reçoit les lois divines sur la montagne et les apporte aux Hébreux rassemblés en fait un peuple. Il s'agit d'un peuple à l'état primitif, sans aucune organisation du travail et aucune hiérarchisation. Par contre, c'est un long esclavage qui les a mis dans cet état, fait que l'on pourrait qualifier de catastrophe politique, au même titre que la guerre

---

<sup>361</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 358.

<sup>362</sup> Rousseau, *Contrat social*, page 381.

civile dont la violence ramène la jeunesse du peuple. Mais qu'un peuple doive se soumettre à un autre pour se préparer à sa fondation constitue une possibilité difficilement généralisable. En revanche, Numa et Lycurgue sont plutôt des réformateurs, transformant des cités déjà existantes dont la situation était rendue problématique.<sup>363</sup> Lycurgue redonne des lois à Sparte après une crise politique et redonne ainsi vie et cohésion à une Cité en déclin. Les détails de sa vie sont difficiles à cerner à cause du manque de documents historiques, mais il aurait été aristocrate ou peut-être même roi. Il aurait abdiqué de son poste pour devenir législateur, donnant une nouvelle forme et une nouvelle direction à Sparte. Il modifie les institutions de la cité mais également les mœurs pour les rendre plus guerrières. Ces lois, si on se rappelle des *Lois* de Platon, ont ensuite fait l'admiration du reste de la Grèce. Elles ont redonné à un peuple en désintégration une nouvelle vie alors que la règle en Grèce était plutôt la fragmentation de la communauté en de plus petites parties ou l'intervention d'une autre cité en faveur d'une des factions. Notons d'ailleurs que Lycurgue quitte Sparte après sa législation pour faire le voyage de Delphes, auprès de l'Oracle et meurt en chemin. Ayant averti la cité de ne pas changer ses lois avant son retour, sa législation a donc pris une stabilité légendaire.

Dans la pensée de Rousseau, le Législateur agit, à l'exemple de ces deux cas, comme l'élément qui transforme la situation et l'empêche de sombrer dans la catastrophe. Il se présente comme une grande âme déjà en possession de la vérité sur la nature du politique et de l'histoire. Demouge mentionne d'ailleurs que le Législateur agit à partir de deux savoirs : celui du vrai sens de la politique et celui des conditions qui permettent à ce vrai sens de se réaliser.<sup>364</sup> Le Législateur ne fonde pas dans le vide, il doit trouver quelque chose dans le

---

<sup>363</sup> Numa a également la caractéristique d'avoir eu un rôle politique, ce qui va à l'encontre de la définition que Rousseau donne du Législateur, comme quoi celui qui commande aux lois ne commande pas aux hommes. *Ibid.*, page 382.

<sup>364</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 286.

peuple qui le rend peuple. Le peuple est un matériau à travailler qui a certaines caractéristiques qui doivent être prises en compte mais également amenées à être transcendées.<sup>365</sup> Ce savoir doit ensuite s'allier à une grande âme en qui est préservée une part de la pitié naturelle. Cette grande âme est d'ailleurs le critère de Rousseau pour expliquer la différence entre un vrai Législateur et un imposteur. C'est elle qui prouve la justice des lois.<sup>366</sup> Pourquoi Rousseau fait-il intervenir cet argument? C'est encore une fois en raison de son anthropologie. Ne pouvant avoir logiquement d'autorité politique préalable, le Législateur a deux options pour convaincre : le raisonnement ou la religion. Or le propos du Législateur ne peut être compris par le peuple, dont l'expérience politique est nulle ou faussée par les conditions objectives de division sociale.<sup>367</sup> La nature même du travail du Législateur requiert qu'il sache ce que les autres ne savent pas, il doit avoir une connaissance politique qu'il traduit en capacité à formuler des lois. Il faudrait que le peuple soit politique pour comprendre les avantages de la politique, ce qui nous ramène au problème de la rétroaction de la fondation.<sup>368</sup> Cela suppose alors que le Législateur soit quelqu'un qui agit sur le peuple, et non quelqu'un qui convainc par la parole.<sup>369</sup> Le riche parlait, le Législateur agit.<sup>370</sup> La religion comme système de symboles et de mythes permet au peuple de comprendre, en compensant le manque de connaissances par des métaphores.<sup>371</sup> L'argument laisse par contre planer un doute, puisque n'importe qui peut se réclamer d'une autorité divine pour faire croire des choses au peuple. Rousseau anticipe le problème et affirme la chose suivante :

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, pages 371-372.

<sup>366</sup> Rousseau, *Contrat social*, page 384.

<sup>367</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 385.

<sup>368</sup> Rousseau, *Contrat social*, page 383.

<sup>369</sup> "Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recourse à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre." *Ibid.*

<sup>370</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 288.

<sup>371</sup> *Ibid.*, page 395.



La grande âme du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouve d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés, mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui.<sup>372</sup>

Le Législateur travaille pour le bien du peuple et veut lui donner les institutions qui feront son bonheur, l'imposteur ne peut convaincre que tant qu'il vit. La preuve de la grandeur du Législateur ne vient qu'après sa mort, dans la capacité de son œuvre à lui survivre.

Un bon Législateur qui redresse un peuple en perdition par une nouvelle législation, voilà ce qui tranche le nœud gordien du *Contrat Social*. Demouge soutient que cette solution au problème de Rousseau serait en fait irrecevable à partir des éléments du reste de la théorie rousseauiste. Sa thèse nous semble convaincante et nous l'exposerons ici. Le Législateur est ajouté comme « accident humain » qui permet de renverser le cours de toute l'histoire, de briser la nécessité de la relation aux choses et de ramener l'être humain à un état moins corrompu.<sup>373</sup> Si l'histoire humaine est une série d'accidents politiques et naturels, alors le Législateur devra être l'accident qui efface les effets corrupteurs des changements précédents. La description même du Législateur pose problème : il doit tout connaître, savoir reconnaître les conditions de possibilités d'un peuple, tout en étant mené par la pitié naturelle. Il doit pouvoir changer les conditions objectives et politiques du peuple sans pouvoir le convaincre ni le forcer.<sup>374</sup> Si Rousseau s'inspire des Législateurs antiques pour construire sa figure, il faut quand même considérer qu'il demande une combinaison improbable de vertu sans faille et de connaissances complexes.

---

<sup>372</sup> Rousseau, *Contrat social*, page 384.

<sup>373</sup> Demouge, *Op. Cit.*, page 292.

<sup>374</sup> *Ibid.*, page 327.

Quel serait l'exemple de Rousseau d'un tel Législateur? Demouge pense que le Législateur de Rousseau est Rousseau lui-même, se décrivant dans le rôle du grand sauveur des peuples.<sup>375</sup> Le Législateur n'est qu'une projection de ce que Rousseau aurait voulu faire s'il avait pu intervenir dans la formation de l'humanité socialisée.<sup>376</sup> Il voit en lui-même la conjugaison de son savoir politique et la pitié naturelle qu'il trouve dans son propre cœur. Celle-ci, qu'il attribue aussi à l'humain à l'état de nature, devient la clé et le badge du Législateur, ce qui lui permet de voir l'humanité de l'extérieur de l'historicité. Cette pitié naturelle rayonne comme le signe d'une vraie humanité qu'il partage avec tous les opprimés de l'histoire.

Comme Platon avant lui, Rousseau se décrit dans son Législateur et, comme lui, il voit sa pensée politique comme la sortie de l'injustice. Nous avons retracé un grand pan de la théorie politique rousseauiste pour montrer le raisonnement derrière son inclusion du Législateur dans le *Contrat Social*. Rousseau nous donne un exemple classique des motifs qui portent à inclure la figure d'un Législateur dans une pensée politique. En revanche, nous voyons déjà également les limites de cette inclusion. Le projet de Rousseau d'expliquer le présent par une historiographie qui mélange nécessité et contingence met en péril sa propre solution au problème de la fondation d'une bonne cité. Comme le pensait aussi Platon, la fondation laissée au hasard produit des inégalités et de l'injustice et elle doit plutôt se faire par une intelligence capable de voir ce que l'humanité est et ce qu'elle pourrait être. Fonder une cité en accord avec la justice, qui n'apparaît pas naturellement dans les affaires humaines, voilà la seule sortie possible du cycle de l'injustice politique. De plus, Rousseau élève la question de

---

<sup>375</sup> Quoiqu'imparfaitement, Rousseau et donc le Législateur n'a pas la force de changer le monde seulement par son savoir. *Ibid.*, page 326.

<sup>376</sup> Il est d'ailleurs connu que Rousseau avait été appelé à aider la Pologne à rédiger une constitution et qu'il s'était également penché sur le cas de la Corse. Toutefois, il agit plutôt comme réformateur ou comme conseiller dans ces deux cas.

la justice pour en faire, comme Platon, la question centrale de la vie humaine. Si la justice peut être instituée par une refondation, alors la question de la valeur de l'existence peut être réglée par une réponse politique.<sup>377</sup>

Terminons cette section en rappelant que Rousseau a jugé que le *Contrat Social* constituait un échec. Sans l'accès aux pensées mêmes de Rousseau, on peut néanmoins supposer que la question du Législateur va au cœur de cet échec, en montrant l'impossibilité de penser le rétablissement historique de la justice sans l'intervention d'une figure vertueuse qui serait elle-même impossible à penser historiquement. Ansell-Pearson résume bien la tension:

Rousseau's political thought is paradoxical for having disclosed to us the deeply historical nature of the human condition, he then closes off history by constructing a vision of society in which change and development are deemed to be undesirable and socially destructive.<sup>378</sup>

L'injustice ne peut prendre fin sans la présence de l'individu exceptionnel dont l'âme serait déjà pure de cette injustice. L'exception ne peut jamais vraiment constituer une solution plausible à un problème aussi profond que celui de l'injustice, si son existence dépend fondamentalement d'une suspension mystérieuse du caractère total si complet de cette injustice. L'individu absolument juste viendrait de l'extérieur pour corriger un monde déchu, en faisant ainsi un messie politique. Que le Législateur refuse, comme le Christ, de gouverner le corps politique qu'il fonde ne fait qu'ajouter à ce messianisme. La distance creusée entre le Législateur et le peuple repose la question de la fondation de la liberté si chère à Rousseau et les conditions de sa possibilité. Il

---

<sup>377</sup> C'est la lecture d'Ansell-Pearson dans *Nietzsche contra Rousseau*. « In the end Rousseau's vision of politics has to be seen not simply as a politics of pity, but as the politics of justice in the modern period. » Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, page 221.

<sup>378</sup> *Ibid.*, page 222.

nous semble important de considérer la reconnaissance de l'échec comme partie intégrante de la théorie rousseauiste du Législateur.

### 2.3.3 Machiavel

Le dernier auteur qui nous servira à illustrer le paradigme du Législateur diffère des deux autres sur des points importants et c'est pourquoi nous le traitons après Platon et Rousseau. Nicolas Machiavel ne rentre déjà pas si facilement dans la catégorie « philosophe ». Si la politique étaient, pour Platon et Rousseau, quelque chose qui devait être corrigé ou aménagé pour le soumettre à un bien supérieur, Machiavel lui donne sa propre dignité. Il n'offre pas de prémisses anthropologiques, comme celles de Rousseau, qui supposent une corruption ou une chute sur laquelle l'expérience politique se fonde. Lorsqu'il pense la politique, c'est comme technique et comme art, et non comme moyen d'actualiser la justice au sens fort du terme. Sans nécessairement entrer dans la question de définir ce qu'est un philosophe, on peut remarquer une différence dans le niveau du questionnement des trois auteurs.

Les détails plus concrets de l'activité politique auxquels Machiavel s'attarde souvent nous importent moins, car nous voulons connaître sa réflexion sur le rôle du Législateur. Les *Discours sur la première décade de Tite-Live* nous offrent beaucoup de matériel sur cette question. Il y est souvent question de fondation et surtout de celle de Rome.<sup>379</sup> Elle offre à Machiavel l'idéal d'une cité puissante et libre dont on peut tirer des leçons. Deux citations éclairent particulièrement bien cet enjeu. La première ouvre le livre : « Ceux qui connaissent les commencements de Rome, ses législateurs, l'ordre qu'ils y établirent, ne seront

---

<sup>379</sup> Machiavel, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduit de l'Italien par Toussaint Guiraudet, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, avant-propos et livre 1 chapitre 1, pages 32-37.

pas étonnés que tant de vertu s'y soit soutenue pendant plusieurs siècles, et que cette république soit parvenue ensuite à ce degré de puissance auquel elle arriva. »<sup>380</sup> L'avenir d'une cité est conditionné par sa fondation, par le moment sur lequel le reste de son histoire repose. Nous sommes encore pleinement dans le registre de Platon et Rousseau. La vertu découle du travail des Législateurs, mais Machiavel associe cette vertu à la puissance, la première étant cause de la deuxième. La citation suivante à propos de Rome ajoute une autre nuance :

Dans tous les cas, on la reconnaîtra, dès le commencement, libre et indépendante. On verra aussi (comme nous le dirons plus loin) à combien d'institutions sévères les lois de Romulus, de Numa, et autres ont contraint les habitants, en sorte que ni la fertilité du pays, ni la proximité de la mer, ni les nombreuses victoires, ni l'étendue de leur empire, ne purent la corrompre pendant plusieurs siècles, et y maintinrent plus de vertus qu'on n'en a jamais vu dans aucune autre république.<sup>381</sup>

Comme Platon, Machiavel pense que les cités sont directement influencées par leur contexte géographique et que la vertu risque de s'étioler avec l'expansion géographique et la facilité de la vie. Rome a contrebalancé ces deux aspects de sa situation en étant soumise à des lois strictes et sévères par ses Législateurs. Rousseau et Platon ont fait de l'injustice le fondement de la cité dérégulée. Les mauvaises lois poussent les citoyens à agir de façon injuste, parce que la mauvaise fondation ne crée pas l'unité requise pour neutraliser l'individualisme et le factionnalisme dans la cité. En revanche, selon Machiavel, le vice politique premier serait plutôt l'indolence et le désir de tranquillité, et non l'individualisme. Ces vices rendent une cité faible et incapable de résister aux envahisseurs. C'est pourquoi Machiavel revient si souvent sur les conflits incessants qui agitaient la République romaine du fait des différends entre le

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre I, page 34.

<sup>381</sup> *Ibid.*

peuple et le Sénat.<sup>382</sup> Pour Machiavel, une trop grande unité politique est le signe d'une cité faible et sans dynamisme.

Mais nous arrivons aussi à un premier point de différence sur le Législateur. Celui de Machiavel est en fait pluriel, car même la plus grande cité de l'histoire a eu plusieurs Législateurs. Il mentionne bien sûr des sociétés avec des Législateurs singuliers mais les oppose à Rome dont la perfection s'est construite par étapes.<sup>383</sup> Cette hypothèse rejoint celle de Polybe pour qui l'histoire a fondé Rome. Elle en diffère toutefois en ce que Machiavel donne un rôle réel aux individus législateurs et les fait intervenir comme point tournant.<sup>384</sup> Machiavel ne donne aucune indication qui montrerait que ce serait l'Histoire qui agirait à travers des acteurs concrets qui ne seraient que ses agents. Cette multiplicité rend néanmoins le Législateur plus humain, il n'est plus individuellement responsable de faire advenir la vérité ou la justice dans le monde par la force de son génie.<sup>385</sup> Il reste un individu exceptionnel dans l'histoire d'une civilisation, mais il n'a plus le rôle de lui donner tout ce dont elle a besoin sur tous les plans. Si Platon et Rousseau semblaient avoir pris des

---

<sup>382</sup> *Ibid.*, livre 1, chapitre VI, pages 48-53.

<sup>383</sup> Ces étapes ne sont d'ailleurs pas toujours claires, surtout dans les premiers moments de la cité. Machiavel dit par exemple : « Si l'on remonte donc à l'origine de Rome, et que l'on considère Énée comme son premier fondateur, ce sera une ville édifiée par des étrangers ; si c'est Romulus, elle devra sa naissance aux naturels du pays : mais, de toute manière, son origine aura été libre et indépendante. » *Ibid.*, livre 1, chapitre 1, page 37. Romulus est, dans la légende, un descendant d'Énée. La distinction faite par Machiavel porte plutôt sur la question de l'origine. Énée est un rescapé de la guerre de Troie alors que Romulus est né dans la petite ville qui deviendra Rome.

<sup>384</sup> « C'est à la faveur d'un gouvernement ainsi coordonné, que les Lacédémoniens ont conservé plus longtemps leur liberté qu'aucun autre peuple dont nous ayons connaissance ; et c'est en prévoyant la cause et l'époque de certains événements, que Lycurgue a établi cette république. À l'égard des Romains, ils sont arrivés au même but, sans cependant y avoir été conduits par choix et par raison ; ce n'est qu'après une infinité de combats et de troubles qu'ayant appris à leurs dépens la forme de gouvernement qui leur était la plus avantageuse ; ils établirent enfin une république semblable à celle de Lycurgue, et la plus parfaite que nous connaissions. » Polybe, *Histoire*, traduction par Pierre Waltz, tome 1, Paris, Garnier, 1927, livre VI, chapitre VI.

<sup>385</sup> On pourrait concevoir que le travail du Législateur amènerait quand même tout ceci. Il faut quand même remarquer que chez Rousseau et Platon, la justice informe directement le travail du Législateur, que ça soit dans sa motivation ou dans l'objectif ultime de la fondation. Cela est absent chez Machiavel.

exemples historiques de législation et avoir ensuite étendu le champ et la portée du Législateur, Machiavel reste plus proche de ces exemples eux-mêmes. Il faut toutefois se rappeler que l'interprétation qu'il donne de ces exemples n'est pas la seule possible. D'autres verront les Législateurs romains, par exemple, comme des acteurs qui ne font qu'actualiser l'inévitable.

Nous avons déjà cité le passage où Machiavel lie la vertu romaine à sa puissance. On pourrait croire alors que la bonne législation mène à la puissance comme objet, résultat et objectif de la politique. Ça a souvent été l'interprétation faite de Machiavel, surtout à partir du *Prince* dans lequel se trouve exposée une « technique de la politique ». Machiavel ne mériterait donc pas le nom de philosophe puisqu'il serait plutôt un technicien intéressé à la production de puissance politique par un art politique réfléchi.<sup>386</sup> L'interprétation peut sembler juste, si on pense par exemple aux passages sur les forces armées ou même au livre *L'art de la guerre*.<sup>387</sup> Mais la puissance chez Machiavel reste un outil, quelque chose qui sert un objectif plus élevé, celui de la liberté politique. Cette liberté est complexe mais directement liée au thème du Législateur. Explorons ce qu'elle veut dire.

Machiavel la conçoit en un sens qui, à notre avis, demeure largement influencé par sa conception romaine de la politique. Elle ne s'appuie pas sur les droits civils, comme dans la démocratie libérale, ou l'absence d'oppression, comme dans le néo-républicanisme. Elle est plutôt comprise dans son lien avec la situation extérieure et intérieure du corps politique. L'importance de la situation

---

<sup>386</sup> On peut par exemple trouver cette interprétation dans l'introduction de Paul Veyne au *Prince* dans Folio Classique: « or cette politique était telle qu'elle pouvait donner lieu à une technique : Machiavel est un technicien borné, ce qui lui donne les apparences d'être lucide. Il ne voit pas plus loin que les limites de son temps et de sa spécialisation de politique « pure »; ce qui le rend sentencieux et dogmatique : sa voix âpre et impérieuse semble parler pour les millénaires. » Nicolas Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Folio classique, Paris, Gallimard, 1980, page 7.

<sup>387</sup> *Id.*, *Discours sur les décades*, Livre III chapitre XII, page 283-285 et Nicolas Machiavel, *Art de la Guerre*, Paris, Librairie Berger-Levrault, 1980.

extérieure est évidente et occupe une partie importante de la pensée de Machiavel.<sup>388</sup> Une cité dont la force militaire est trop faible pour repousser les armées étrangères se retrouve rapidement sous contrôle étranger. La cité devient alors dépendante d'une autre puissance et toute liberté politique devient impossible, autant intérieurement qu'extérieurement. Quant à la liberté politique intérieure, elle ne signifie pas pour Machiavel une liberté individuelle qui s'opposerait à la souveraineté et à l'autorité de l'État mais plutôt en termes de relations de classes sociales.

Nous le voyons le plus clairement dans son analyse fameuse de la situation politique de la république romaine. Rome avait été une société aristocratique depuis ses débuts, lorsque Romulus, d'après la légende, créa les bases de l'institution du Sénat. Ce sont d'ailleurs les aristocrates qui mirent fin à la monarchie romaine et ce Sénat comme organe de l'aristocratie survécut jusqu'à la chute de la république.<sup>389</sup> Cette nouvelle république se trouva confrontée à un conflit que Machiavel juge universel dans les corps politiques : certains veulent dominer et d'autres cherchent à ne pas l'être, les grands et le peuple.<sup>390</sup> Leur relation est fondamentalement antagonique mais peut aussi être productive.<sup>391</sup> À Rome, cela s'incarnait dans la relation entre les patriciens et la plèbe. Cette relation est par nature très inégale, les aristocrates jouissant d'avantages sociaux importants, que ce soit la participation au Sénat ou encore l'accès à de

---

<sup>388</sup> On pourrait d'ailleurs penser que Machiavel s'intéresse ici à quelque chose qui échappait aux deux autres auteurs. La guerre, même défensive, produit des effets politiques importants. L'autarcie recherchée est difficile lorsque les ressources vont à la défense du pays. Par exemple, la dévaluation du commerce et de l'industrie dans la cité idéale de Platon rend difficile une longue défense territoriale. Ellen Melkins Wood souligne dans *Liberté et Propriété* que si Machiavel parle rarement de commerce, son œuvre reste quand même profondément traversée par l'esprit des cités commerçantes italiennes. Ellen Melkins Wood, *Liberté et Propriété*, Montréal, Lux Éditeurs, 2012, pages 90-91.

<sup>389</sup> Historiquement, la structure du Sénat a survécu sous l'Empire mais comme pâle ombre de son ancien pouvoir et prestige. Machiavel, *Discours sur les décades*, livre 1, chapitre 3, page 43-44.

<sup>390</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre X, page 60-63.

<sup>391</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre IV, pages 45-46.



prestigieux postes militaires. Malgré cela, nous dit Machiavel, la véritable puissance d'une république est dans son peuple. C'est lui qui fait la guerre et qui soutient la puissance du corps politique. Certaines républiques, comme Venise, ont exclu le peuple de l'armée, stabilisant la situation politique en rendant le peuple essentiellement absent du pouvoir, avec très peu de devoirs politiques et militaires. Une telle approche mène nécessairement à une république qui reste petite, incapable de se défendre seule et ayant besoin de mercenaires pour protéger son territoire. Rome fait le choix inverse en donnant un pouvoir politique à la plèbe en échange de sa participation dans les campagnes militaires de la République. Le peuple constituait le noyau dur de l'infanterie lourde qui a fait la gloire de Rome, particulièrement après les réformes militaires de Marius. Politiquement, cette participation plébéienne prenait la forme des tribuns qui agissaient comme magistrats du peuple et lui permettaient d'avoir un certain poids dans les affaires publiques.<sup>392</sup> Machiavel nous met par contre en garde contre la tentation de simplifier l'enjeu de la participation du peuple aux affaires publiques. L'opposition des grands et des petits reste entière et la situation politique romaine démontre bien à quel point un tel régime pouvait être turbulent, même avec la participation de tous.<sup>393</sup>

Machiavel conclut son argument en affirmant que ce n'est pas la forme spécifique des tribuns romains qui est à retenir, mais la présence d'un canal par lequel le peuple peut faire passer ses griefs.<sup>394</sup> Les tribuns, et par eux le peuple, avaient notamment la capacité de censurer des individus qu'ils craignaient, sans

---

<sup>392</sup> On peut également se rappeler que ces positions de tribuns avaient été arrachées comme concession après des troubles sociaux importants qui ont opposés les patriciens et la plèbe. *Ibid.*, livre 1 chapitre III, page 43-44.

<sup>393</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre IV, pages 45-46.

<sup>394</sup> « Si les troubles de Rome ont occasionné la création des tribuns, on ne saurait trop les louer. Outre qu'ils mirent le peuple à même d'avoir sa part dans l'administration publique, ils furent établis comme les gardiens les plus assurés de la liberté romaine, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant. » *Ibid.*, livre 1 chapitre IV, pages 46.

en venir aux armes ou à la violence civile ouverte.<sup>395</sup> Le chapitre six du premier livre des *Discours* soutient que les événements violents et conflictuels de l'histoire romaine sont indissociables de la liberté politique et conséquemment de la puissance militaire de Rome. Trop insister sur la paix sociale, pour Machiavel qui ne veut pas non plus la guerre civile, revient à vouloir la fin de la république.

Pourtant, il faut reconnaître que Rome fait figure d'exception, la majorité des corps politiques n'ayant jamais atteint sa puissance ni partagé l'intensité de son désordre interne. Cette constatation nous ramène directement au problème du Législateur car c'est là que Machiavel trouve la source première de la possibilité de la liberté politique. Le chapitre IX du premier livre des *Discours* précise sa conception à cet égard. Premièrement, comme chez Rousseau ou Platon, le Législateur doit être seul.<sup>396</sup> Ceci peut sembler contredire notre affirmation précédente voulant que Machiavel pluralisait les Législateurs, mais il faut ici faire une distinction importante. Le Législateur est seul dans son travail, mais il n'est pas nécessairement unique dans l'histoire de son peuple. Ainsi Romulus tua Remus et fonda Rome, seul. En revanche, Numa fut aussi Législateur de Rome et fut lui aussi seul, après Romulus. Tous les exemples de législation évoqués dans ce chapitre confirment d'ailleurs cette observation de Machiavel. Un peu plus loin, il ajoute par contre un trait à la définition du Législateur ignoré par Platon et Rousseau: le Législateur qui veut transformer une société doit tout faire pour concentrer son pouvoir individuel. Il le relate ainsi :

Ainsi, un habile législateur qui préfère sincèrement le bien général à son intérêt particulier, et sa patrie à ses successeurs, doit employer toute son industrie pour

---

<sup>395</sup> Il faut bien se rappeler que ces réflexions parlent de règles générales à la vie politique romaine. Le sang et la violence étaient loin d'être absents mais la structure politique romaine permettait un retour à la normale plutôt qu'une descente dans une guerre civile plus grave. *Ibid.*, livre 1 chapitre VIII, pages 56-58.

<sup>396</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre IX, pages 56-60.

attirer à soi tout le pouvoir. Un esprit sage ne condamnera point un homme supérieur d'avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour l'important objet de régler une monarchie ou de fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est qu'au moment où le fait l'accuse, le résultat puisse l'excuser ; si le résultat est bon, il est absous ; tel est le cas de Romulus. Ce n'est pas la violence qui répare, mais la violence qui détruit qu'il faut condamner.<sup>397</sup>

Nous nous rappelons que, pour Rousseau, le Législateur n'avait aucune autorité politique, car il n'avait aucune prétention légitime à légiférer sauf par la grandeur de son âme et le bien-fondé de son œuvre. Machiavel est beaucoup plus pragmatique, le Législateur doit lui-même travailler à concentrer son autorité. Là où Rousseau avait du mal à expliquer pourquoi un peuple ignorant se laisserait convaincre d'écouter un Législateur qui lui parle en termes incompréhensibles, Machiavel nous présente un habile politicien. Le résultat de la législation justifie les moyens et donc une fondation qui assure la liberté de la cité justifie les crimes ou les mensonges qui l'ont accompagnée.<sup>398</sup> Par contre, si le Législateur commet des crimes pour accomplir son destin, il doit aussi empêcher la répétition de son acte. L'autorité que le Législateur se constitue ne doit se concrétiser que de manière exceptionnelle pour que la liberté de la cité soit assurée. En ce sens, le Législateur est un tyran vertueux, au moins dans ses intentions. Cette exceptionnalité et cette vertu vont de pair puisque ce n'est que par l'abolition de sa propre position que le Législateur peut assurer la liberté dans la Cité.

Le législateur aura assez de sagesse et de vertu pour ne pas laisser comme héritage à autrui l'autorité qu'il a prise en main. Les hommes étant plus prompts à suivre le mal qu'enclins à imiter le bien, son successeur pourrait bien user par ambition des moyens dont il n'usa que par vertu ; d'ailleurs, un seul homme est bien capable de

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre IV, pages 58.

<sup>398</sup> On peut penser à l'exemple de César Borgia donné dans *Le Prince*. Borgia n'est pas exactement un fondateur mais il est assurément un réformateur. *Id.*, *Le Prince*, page 60-65.

constituer un État, mais bien courte serait la durée et de l'État et de ses lois si l'exécution en était remise aux mains d'un seul ; le moyen de l'assurer, c'est de la confier aux soins et à la garde de plusieurs.<sup>399</sup>

Ce qui fait la vertu du Législateur est sa capacité à se départir de l'autorité, qui, si elle venait à être transférée à son successeur, se transformerait en tyrannie et en arbitraire ennemi de la liberté politique. Montrant son penchant républicain, Machiavel préfère que les lois soient gardées par le peuple plutôt que d'appartenir à un seul.<sup>400</sup> On a vu que Rousseau demeurait proche de cette idée : le travail de législation est une activité pré-politique, elle doit se faire en solitaire dans un contexte d'autorité floue. Si on pense par exemple à Numa, son rôle politique de roi ne suffit pas pour donner la religion aux Romains.<sup>401</sup> Il s'arroge une autorité extérieure en affirmant avoir reçu les conseils d'une nymphe et prouve son histoire par la légende du bouclier tombé du ciel. Son manque initial d'autorité est masqué par une légende qui lui en donne une nouvelle. Tout ceci aurait néanmoins été impossible si Numa n'avait pas été roi ou s'il n'avait pas déjà eu une place importante dans la société romaine.

À notre avis, Machiavel évite ainsi les deux difficultés liées l'une à l'autre que nous avons signalées dans les sections précédentes : l'improbabilité du Législateur et l'impossibilité pratique de sa tâche. Il le réussit en évitant de transformer le Législateur en génie improbable ou en individu mû par une grande âme inexplicable. Quoiqu'exceptionnels, les Législateurs de Machiavel restent fondamentalement humains et n'incarnent rien de surhumain. En dissociant justice et politique, Machiavel tranche également le nœud platonico-

---

<sup>399</sup> *Id.*, *Discours sur les décades*, livre 1 chapitre IX, pages 56-60.

<sup>400</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre V, pages 46-49.

<sup>401</sup> On peut également noter que Numa n'invente pas une religion pour les Romains, il transcrit un polythéisme répandu dans le monde antique dans un nouveau contexte. La religion romaine, comparé par exemple au Deutéronome juif, n'a pas comme effet de séparer les Romains du contexte religieux de la Méditerranée mais bien de les y ancrer.

gordien de la fondation politique de la justice dans le monde. Le Législateur fonde un corps politique qui cherche à être libre et qui doit être puissant pour l'être, un objectif beaucoup plus réaliste que de fonder une cité juste. Comparé à Platon, pour qui les mœurs grecques étaient à réaménager de fond en comble pour permettre à la cité idéale d'exister, Machiavel assoit la puissance de la cité sur les mœurs déjà existantes.<sup>402</sup> Ce sont les mœurs simples et viriles de la république romaine qui ont permis sa puissance militaire. En revanche, si fonder une cité libre est plus simple que fonder une cité juste, la tâche reste difficile. Machiavel donne les conditions pour assurer la liberté d'une cité. Celles-ci sont plutôt restrictives, toutes les cités ne sont pas libres et même la plupart n'en ont jamais la possibilité. La citation suivante montre bien cette difficulté :

C'est ce que démontrent une infinité d'exemples qu'on lit dans l'histoire ; cette difficulté est fondée en raison. En effet, ce peuple est comme une bête féroce dont le naturel sauvage s'est amolli dans la prison et façonné à l'esclavage. Qu'on la laisse libre dans les champs ; incapable de se procurer sa nourriture et de trouver des repaires pour lui donner asile, elle devient la proie du premier qui cherche à lui donner des fers. C'est ce qui arrive à un peuple accoutumé à se laisser gouverner. Incapable d'apprécier ce qui attaque sa liberté et ses moyens de défense, ne connaissant point les princes, n'étant point connu d'eux, il retombe bientôt sous un joug souvent plus pesant et plus rude que celui qu'il avait secoué peu de temps auparavant.<sup>403</sup>

L'expérience de la servitude corrompt un peuple, elle le rend insensible à la liberté. Si la fondation n'assure pas la liberté politique, celle-ci restera constamment menacée dans ses fondements. La seule exception semble avoir été Rome qui, après la chute des Tarquins, a fondé une république plutôt que de tomber sous un régime aristocratique pur. La plèbe romaine a résisté à

---

<sup>402</sup> Dans le cas de Rome, les nouvelles législations servent plutôt à modifier les mœurs qu'à les réformer. Ainsi, Numa adoucit les mœurs guerrières des premiers Romains mais sans les faire disparaître. Elles se déploieront vers l'extérieur.

<sup>403</sup> *Ibid.*

l'arrogance des patriciens, menant à la création des tribuns quinze ans après la chute des rois.<sup>404</sup> Cette réforme, plutôt qu'une nouvelle législation, sert à conserver le régime romain en freinant le mouvement vers l'aristocratie. L'aristocratie pure réduit le peuple au rang de sujets, l'exposant ainsi à cette expérience de la servitude si délétère. L'histoire montre pourtant le caractère exceptionnel du modèle romain. La constante alternance entre oligarchie et démocratie à Athènes était plus typique des cités antiques.

Machiavel nous donne donc un Législateur à échelle humaine qui reste engagé dans une activité politique difficile et exceptionnelle. La fortune lui donne une possibilité d'affecter le développement d'un corps politique, en le fondant ou en le perfectionnant. Au chapitre 10 du *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Machiavel mentionne pourtant que la fondation politique a une dignité moindre que la fondation religieuse.<sup>405</sup> Cette hiérarchisation, qui contredit de prime abord ce qu'on peut penser de Machiavel comme « technicien politique » amoral, participe en réalité de l'importance que Machiavel donne à la religion comme instrument politique. Il s'intéresse à la religion comme force stabilisatrice et comme base sur laquelle les mœurs s'appuient.<sup>406</sup> Si le fondateur religieux ne fonde pas de cité ni d'empires, il met quand même en place le terrain sur lequel ceux-ci peuvent apparaître. L'analyse de la situation italienne le démontre à Machiavel : l'église catholique empêche la liberté. Elle mélange pouvoir séculier et religieux tout en restant trop faible pour s'imposer face aux autres puissances politiques.<sup>407</sup> Tant que le fondement religieux italien restera celui de l'Église, les fondations politiques seront constamment mises en danger par les mœurs

---

<sup>404</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre III, page 44-45.

<sup>405</sup> Il continue d'ailleurs sa hiérarchie avec les capitaines qui ont sauvé la souveraineté de leurs patries, suivis des grands lettrés. Ensuite viennent tous les autres. Il est intéressant de noter que la place de Machiavel lui-même est dans l'avant dernier niveau, chez les grands écrivains. *Ibid.*, livre 1 chapitre X, page 60-63.

<sup>406</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre XI, page 63-65.

<sup>407</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre XII, page 66-69.

chrétiennes.<sup>408</sup> Si le Législateur religieux est placé au-dessus du Législateur politique, c'est dans l'étendue et la profondeur de son résultat et non pas par une noblesse inhérente à la religion.

#### 2.3.4 Conclusion

L'humanisation du Législateur chez Machiavel produit un effet intéressant et un peu paradoxal. Rousseau et Platon exaltent le Législateur et s'identifient eux-mêmes fortement à lui et à l'idée d'une nouvelle législation qui vient corriger une Histoire qui fait mal les choses.<sup>409</sup> Platon est le Législateur dans les *Lois*, il se conçoit personnellement comme un philosophe-Législateur qui réforme, comme Socrate dans la *République*. Rousseau est lui-même le Législateur qu'il présente, animé par le savoir politique et un reste de la pitié naturelle étouffée chez ses contemporains. Dans les deux cas, ils veulent corriger un état radicalement injuste. Machiavel n'a nullement cette prétention, il ne se reconnaît pas dans les Législateurs du passé et nulle part ne tente-t-il de tirer leurs images vers la sienne. Machiavel humanise mais garde à distance là où les autres exaltaient et tentaient de se hisser à ce niveau. Le paradoxe est toutefois superficiel. Si la législation est plus humaine et n'exige plus un miracle humain, elle requiert tout de même un contexte rare. Là où Rousseau perce le voile et juge irréparable sa

---

<sup>408</sup> On pourrait penser que les mœurs chrétiennes s'appliquant au reste de l'Europe, le cas de l'Italie n'aurait rien de particulier. Par contre, on pourrait aussi penser que Machiavel voyait d'un œil critique la centralisation de l'autorité dans les grandes puissances monarchiques européennes, centralisation que Machiavel reconnaît comme nécessaire mais seulement pour la fondation. Les royautes européennes ont également des prétentions de fondement religieux comme base de leur règne. Les mêmes mœurs chrétiennes produisent d'autres effets dans les autres États mais sans favoriser nécessairement une liberté politique comme celle que Machiavel voulait pour l'Italie. Il faut aussi considérer que l'Église romaine trouvait son centre dans un État sur le sol italien.

<sup>409</sup> L'utilisation du mot Histoire pour Platon est anachronique mais nous l'utilisons ici au sens large du terme. Les cités du passé ont été mal fondées, la fondation de la cité idéale doit marquer une rupture dans le temps.

propre époque, Machiavel voit un contexte politique empirique en changement constant mais pas nécessairement en déclin.<sup>410</sup> Il n'a pas besoin de fonder l'Italie lui-même parce qu'une telle fondation n'est pas attachée à une sagesse qui serait uniquement sienne. Cette sagesse est plutôt déployée dans sa tentative de produire des effets par ses écrits. Il opère une division entre les acteurs et les penseurs dans ses textes, division d'ailleurs reprise dans sa hiérarchie des honneurs.<sup>411</sup>

Par contre, il faut reconnaître que s'il existe une différence majeure entre Machiavel et les deux autres auteurs, les trois partagent finalement la même conclusion : l'individu exceptionnel occupe un rôle central dans la constitution d'une bonne cité. Même si Machiavel, partant de l'exemple romain, pluralise les Législateurs, ceux-ci restent le vecteur par lequel la bonne constitution peut être réalisée. C'est par son habileté, ou sa *virtù*, que le Législateur atteint sa position, mais, puisque la *virtù* doit toujours composer avec la fortune, la présence d'un Législateur n'est toutefois pas la garantie du succès de l'acte de législation. Machiavel ne dit pas ce que le Législateur doit faire ou viser mais explique plutôt les conditions de son œuvre. Si Machiavel propose quelque chose de concret, c'est par sa reprise de l'Antiquité, surtout romaine, comme exemple à suivre.<sup>412</sup>

Le Législateur conserve un rôle parce que la théorie machiavélienne met l'accent sur les acteurs et les relations qui structurent un corps politique. Il revient à une

---

<sup>410</sup> Le positivisme politique de Machiavel constitue probablement le clivage principal entre lui et nos deux autres auteurs. La politique de Machiavel n'est pas morale ou moralisatrice.

<sup>411</sup> On pourrait opposer la carrière politique de Machiavel à une telle division. Il faut tout de même remarquer que sa position politique à Florence était plutôt mineure et souvent mal assurée. Elle ne rentrerait même pas dans sa propre hiérarchie.

<sup>412</sup> On peut ici mentionner la thèse de Léo Strauss qui fait de Machiavel le « teacher of evil », celui qui enseigne le mal. Cette thèse, qui s'appuie sur le désintérêt de Machiavel pour la justice, donne quand même une place importante à Machiavel dans l'histoire de la pensée politique, en faisant de lui une sorte de législateur de la pensée. En revanche, elle est construite sur une lecture souvent hermétique et ésotérique de l'œuvre de Machiavel. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958.



version plus historique du Législateur comme acteur premier qui réorganise une cité plutôt que comme la source absolue de lois qui doivent assurer la justice.<sup>413</sup> Rousseau et Platon en avaient fait un penseur, comme eux, ce qui révélait qu'à leurs yeux le rôle politique de la pensée était de commander aux lois. Ce commandement n'était par ailleurs possible qu'au moment où le champ ouvert qui appelle la (re)fondation permettait à la pensée de se délester de la politique antérieure pour dominer la situation en dictant de nouvelles structures.<sup>414</sup> En refusant tacitement cette approche, Machiavel montre que les théories politiques du Législateur ne sont pas monolithiques.

Cette section termine notre partie sur les auteurs qui présentent des figures du Législateurs. On peut déjà distinguer une première différence entre Nietzsche et les trois auteurs : ils sont principalement intéressés par la question d'une fondation politique. Même lorsque la fondation vise autre chose, comme la justice ou la vertu, ils conçoivent le politique comme le terrain privilégié. Nous avons vu que Nietzsche ne partage pas cet apriori, voyant la politique comme une sphère inférieure à celle de la culture. La politique est d'ailleurs le lieu d'origine de phénomènes sociaux contraires à plusieurs de ses idéaux. Par contre, nous voyons certaines tensions communes. La théorie nietzschéenne refuse l'idée d'un ordre moral objectif et doit donc montrer comment les idéaux moraux s'incorporent dans des êtres humains. L'idée d'un grand Législateur-philosophe dont la force de volonté peut s'imposer à l'histoire revient constamment dans l'œuvre de Nietzsche. Cette idée est proche, à certains égards, de ce que nous avons vu chez Platon. Mais il y a aussi dans la pensée de

---

<sup>413</sup> On pourrait lui opposer le cas de Romulus. Celui-ci serait plutôt un fondateur de cité. Quoique Législateur et créateur de structures légales, sa grandeur vient de la fondation de Rome comme ville plutôt que de son effet sur les mœurs romaines.

<sup>414</sup> Cet aspect du Législateur s'oppose aux activités politiques concrètes des auteurs. Rousseau avait rédigé des constitutions, pour la Corse et la Pologne par exemple. Platon avait tenté par trois fois de d'éduquer un tyran pour en faire un philosophe-roi.

Nietzsche des éléments très différents, qui semblent nier la possibilité même d'un Législateur. Comme nous l'avons annoncé, pour pouvoir saisir la complexité de sa pensée il faut aussi pouvoir l'éclairer à partir de la réflexion qui pense les faits politiques et historiques sans référence à la figure de grands Législateurs.

## 2.4 La nature et la volonté suprahumaine comme sources des lois

### 2.4.1 Introduction

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction à ce chapitre, les auteurs qui se dispensent du Législateur n'écartent pas la question du fondement de l'autorité des lois mais y répondent de façons différentes, que nous regrouperons en thèmes. La question de la fondation reste donc identique mais on cherche de prime abord la réponse en mettant de côté les explications qui passeraient directement par des agents humains. Ceci n'empêche pas que le questionnement soit centré autour de l'humain, puisque c'est de ses corps politiques et de ses lois qu'il est question. Cette distinction entre l'acteur humain et l'humain comme partie intégrante de l'objet qu'est le corps politique a pour conséquence que les solutions proposées se trouvent souvent à cheval entre l'humain et le supra-individuel. On peut penser ce chevauchement à travers la figure du médiateur, qui diffère du Législateur en ce qu'il exprime quelque chose qui lui est extérieur, qui vient remplacer le Législateur comme source première de la législation fondamentale des corps politiques. On peut alors poser la question : qu'est-ce que cet extérieur? Trois grandes réponses possibles à cette question peuvent être dégagées de prime abord : la nature, l'histoire ou la révélation. Ces explications suggèrent que la politique est déterminée par un extérieur suprahumain qui incarne un tout, dont l'humanité n'est qu'une partie.

Ces hétéronomies n'apparaissent jamais comme donnée sensible, n'agissant qu'à travers des médiations qui, elles, prennent forme humaine.

Avant d'aborder l'analyse thématique, il faut dire quelque chose sur cette figure du médiateur qui peut souvent fortement ressembler à un Législateur. Il peut même être ainsi désigné, mais sans répondre réellement aux critères que nous avons posés. Il est utile de rappeler ici que, pour nous, le Législateur représente la figure fondatrice d'un corps politique et qu'il lui donne ses lois fondamentales. Ce Législateur constitue non seulement l'acteur qui fonde mais aussi la source de ce qui est fondé. Malgré les tensions et paradoxes que nous avons notés dans la section précédente, il reste que le Législateur est conçu comme la première source de leur autorité. Il est toutefois possible de trouver des législateurs qui ne remplissent pas ces conditions et que nous appellerons donc des médiateurs, pour marquer la différence.

Nous utiliserons Aristote pour illustrer notre propos. Dans les *Politiques*, le Législateur apparaît dans la section sur la félicité publique et est constamment ramené dans les chapitres suivants.<sup>415</sup> Si nous avons à adopter une approche quantitative, nous pourrions même dire qu'Aristote donne plus d'importance au Législateur que Rousseau, chez qui le Législateur se trouve confiné à un seul chapitre du *Contrat Social*.<sup>416</sup> Cette différence de fréquence ne dit rien par contre sur la centralité de cette figure dans les deux théories. Nous utiliserons cet exemple pour montrer en quoi une référence au Législateur n'est pas garante d'une figure forte du Législateur dans le contexte théorique d'un auteur.

La forme politique de la cité est mouvante pour Aristote et ces transformations sont souvent amenées par des causes sociales. C'est la relation tendue entre les

---

<sup>415</sup> Aristote, *Politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, page 50.

<sup>416</sup> Seulement dans les *Politiques*, le Législateur occupe le centre du propos dans plusieurs sections. Exemples : *Ibid.*, pages 53, 118, 151 et 232.

pauvres et les riches qui tend à produire une alternance entre démocratie et oligarchie. Quelle relation avec le Législateur? Cette alternance nous semble indépendante de la législation originale. Cette dernière crée le cadre dans lequel cette alternance politique peut se produire mais elle ne peut l'empêcher, comme Platon l'aurait espéré, par une législation qui tendrait vers la perfection. Le changement de régime fait partie de la réalité de la politique dans des cités socialement hétérogènes et se retrouverait partout où il y a vie politique. Platon espérait qu'une bonne fondation menée par un Législateur philosophe empêcherait les troubles sociaux courants dans les cités grecques et il estimait que la cause des changements constants était justement la mauvaise constitution originelle de la cité. Si la fortune des citoyens et celle des étrangers pouvaient être contrôlées par la cité, alors on éviterait les divisions sociales découlant des inégalités sociales et économiques. Le projet de Platon est donc une suppression de cette hétérogénéité déstabilisatrice. Aristote met d'emblée cette idée de côté. La solution qu'il propose au problème requiert un changement qui vient après la fondation. Il propose le mélange de l'oligarchie et de la démocratie, neutralisant ainsi les torts qui poussent l'une ou l'autre classe sociale à tenter de prendre le pouvoir.<sup>417</sup>

Le Législateur, et indirectement la fondation, n'a pas la même importance pour le reste de l'histoire de la cité qu'il en avait pour nos trois premiers auteurs. D'ailleurs, l'intérêt qu'Aristote y accorde est souvent lié à des questions autres que celle de la loi, comme par exemple la taille ou l'emplacement de la cité. Ces considérations sont plutôt stratégiques et politiques que réellement liées à la création du corps politique, si l'on compare avec Platon, pour qui l'emplacement géographique déterminait en partie la possibilité de la corruption des mœurs.<sup>418</sup> Cette importance moindre attribuée à l'origine doit par contre être nuancée par

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, livre 3, chapitre 14, page 156-157.

<sup>418</sup> *Ibid.*, livre 2, chapitre 7, pages 68-74.

l'intérêt d'Aristote pour la réforme des lois, car les réformateurs participent souvent à l'alternance des régimes dans une cité. On peut penser par exemple à Solon qui avait démocratisé Athènes par de nouvelles lois sur les dettes. Aristote fait plusieurs nuances dans l'analyse de ce cas particulier. Les changements à la constitution d'Athènes ont mené à une démocratisation de la cité au point d'avoir également laissé place à la démagogie. Il critique la mesure ayant permis que les juges viennent de toutes les classes sociales, réduisant le pouvoir de l'Aéropage, qui représentait plutôt les puissants. Cette mesure fut renforcée par d'autres, particulièrement par Périclès, qui donna un salaire aux juges et qui abaissa encore la puissance de l'Aéropage.<sup>419</sup> Le résultat est un régime populaire qu'Aristote associe à une forme dégénérée de la démocratie. En revanche, il exempte partiellement Solon du blâme sur cette question. Il dit ainsi :

Son institution (*du régime populaire*) ne paraît pourtant pas avoir été dans l'intention de Solon; c'est plutôt l'effet des circonstances. Le peuple, ayant beaucoup contribué au succès de l'armée navale contre les Perses, commença à prendre de la morgue, et à écouter, malgré les sages remontrances de ses magistrats, les avis de ses perfides instigateurs.<sup>420</sup>

Le Législateur n'est plus responsable de toutes les transformations qui peuvent subvenir dans l'histoire de la cité. Périclès joue un jeu politique, sa puissance est portée par le peuple et il le flatte en lui donnant toujours plus de pouvoirs. Il modifie donc le fonctionnement de la structure créée par Solon, la rendant plus démocratique que ce qu'elle devait être. C'est le contexte social et militaire de la cité qui est la cause et non seulement ce que les Législateurs ont pu tenter de lui imprimer comme forme.

---

<sup>419</sup> La question de la rémunération des magistrats apparaît souvent dans les conflits politiques athéniens. Les aristocrates avaient le temps pour la politique parce qu'ils avaient assez de moyens pour vivre sans constamment travailler. Le salaire des magistrats permettait aux pauvres d'accéder à ces positions et d'avoir les moyens requis pour vivre.

<sup>420</sup> *Ibid.*, Appendice V, page 237.

Nous aurions pu trouver chez différents auteurs d'autres exemples de Législateurs qui n'en sont pas au sens fort. Cet exemple devrait toutefois suffisamment illustrer notre argument. Nous pouvons donc passer aux thèmes qui regroupent les deux grandes façons de concevoir la fondation sans avoir recours à l'idée d'un grand Législateur. Nous avons déjà mentionné que trois grands axes peuvent être dégagés : l'origine des lois est renvoyée à la nature, à l'histoire ou à la révélation divine. Nous combinerons histoire et révélation sous un seul thème, celui de la finalité. En effet, la révélation s'appuie sur une volonté divine qui structure le monde, définit la justice et lui donne un sens. L'obéissance à la volonté divine est alors éthiquement autant que moralement valable et inversement, la désobéissance est une transgression grave.<sup>421</sup> De la même façon, on peut concevoir l'Histoire comme étant un mouvement englobant qui donne sens à l'expérience humaine en la présentant téléologiquement. Nous pensons ici, bien sûr, à une définition plus hégélienne de l'histoire comme déploiement de l'esprit, mais il est possible de garder le même paradigme pour des théories matérialistes. Le cours de l'histoire ne serait pas déterminé par ceux qui la vivent mais plutôt par une sorte de mouvement objectif auquel ils participent sans le diriger. Si l'histoire semble parfois s'inverser, les événements sont quand même remis en relation avec un mouvement historique auquel ils s'intègrent en dernière analyse. Ainsi, chez Hegel, il est possible d'avoir des moments ou des lieux « en retard » historiquement, mais ce retard est compris en lien avec un mouvement objectif et englobant. Dans les deux cas, c'est un finalisme qui définit la relation de l'humanité au monde.

---

<sup>421</sup> Nous distinguons ici entre l'éthique, comme recherche individuelle de la bonne vie, et la morale, comme recherche de ce qui est bon ou juste en soi. Si Dieu est créateur de tout, on pourrait penser que la révélation divine vise les deux sphères en même temps.

#### 2.4.2 La nature comme fondement des lois

Deux grandes façons de concevoir la nature comme législatrice nous paraissent possibles. On peut la penser comme un cosmos régi par une loi naturelle qui devrait guider et déterminer l'humanité, conçue comme partie intégrante de ce grand tout ordonné et finalisé. On peut aussi avoir de la nature une conception plus mécaniste et déterministe. La nature de l'être humain, dès lors, est elle-même régie par les lois du mécanisme général.

La première configuration peut être illustrée par un auteur comme Aristote. Nous avons déjà mentionné qu'Aristote donne moins d'importance à l'origine pour comprendre le développement que, par exemple, Platon.<sup>422</sup> Nous pouvons regarder du côté de la métaphysique aristotélicienne pour comprendre cette différence et la lier au thème plus général de la nature législatrice. La pensée ontologique d'Aristote compte quatre types de cause possibles pour expliquer le changement dans le monde : matérielle, formelle, efficiente et finale. C'est cette dernière qui nous intéresse. Aristote pense que le changement tend vers quelque chose et que cette tension orientée en détermine la nature. Ainsi la santé du patient est la cause finale du travail du médecin, lui-même cause efficiente de la guérison du patient. L'idée de cause finale s'applique de façon égale à des changements naturels et aux changements humains. Cette théorie des causes

---

<sup>422</sup> On pourrait répliquer à cette déclaration qu'Aristote a toutefois besoin d'une théorie du premier mouvement, mû par un premier moteur qui meut les autres sans se mouvoir lui-même. Toutefois, Aristote ne place pas ce mouvement, ou cette cause, premier au-dessus des autres causes. Pour comprendre pourquoi quelque chose change, la cause finale reste plus importante pour comprendre le sens du changement. Le mouvement premier ne détermine pas si fortement l'objet. Aristote, *Métaphysique*, premier tome, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1879. Consulté en ligne le 14 novembre 2015. URL: [http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm#PIERRON\\_1071b-1072a](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm#PIERRON_1071b-1072a).

présentée dans la *Métaphysique* vise à expliquer comment le monde naturel, qui inclut le monde humain, est constitué et comment ses éléments se comportent.<sup>423</sup>

Cet aspect de la pensée aristotélicienne ouvre la question du concept de nature, notamment par la fameuse différence entre *physis* et nature.<sup>424</sup> Dans l'idée de *physis*, ce qui est naturel est opposé à ce qui est conventionnel, à ce qui requiert une poussée extérieure pour grandir.<sup>425</sup> L'humanité y apparaît donc comme un phénomène naturel et cela vaut également pour son organisation en corps politique. Les lois et les modes d'organisation humains sont par contre conventionnels et apparaissent dans ce contexte comme les excroissances nécessaires des essences et des causes naturelles. La *physis* aristotélicienne, comme pensée de la croissance et du mouvement, comprend donc le monde comme constitué d'entités orientées vers quelque chose de conceptualisé comme cause finale.<sup>426</sup> Cette pensée métaphysique s'oppose à celle d'un monde naturel au sens moderne (et, formellement au moins, antimétaphysique), compris en termes mécanistes. La nature aristotélicienne ne peut pas non plus être ramenée à ce qui est simplement non-humain, comme dans l'opposition culture-nature.

Nous pouvons extraire de cette conception métaphysique un sens pour notre propos. Aristote nous dit que l'être humain est un animal politique. Sa vie en

---

<sup>423</sup> « De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la nature, dans son sens premier et fondamental, c'est la substance des êtres qui ont, en eux-mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement. » *Ibid.*, 1014e.

<sup>424</sup> Nous garderons en tête l'analyse qu'Heidegger en fait, par exemple dans *Introduction à la métaphysique*, mais rejetterons la sévérité de son analyse. Il considère que le terme grec de *Physis* recouvre des réalités et des sens plus profonds que le terme de nature, déformé par le passage par la latinisation du mot par les auteurs romains. Tout mot, philosophique ou non, recouvre plusieurs sens dont certains dominant dépendamment de l'époque mais une telle domination laisse les autres sens mobilisables par la pensée. Si Heidegger peut ramener le sens perdu de *physis*, c'est parce que ce sens nous est encore, potentiellement, accessible.

<sup>425</sup> "On appelle encore nature le fond premier dont est fait ou provient quelque objet artificiel, fond dépourvu de forme et incapable de subir un changement qui le fit sortir de sa propre puissance" *Ibid.*, 1014c.

<sup>426</sup> *Ibid.*, 1014b.



communauté politique n'est pas le résultat d'un choix, comme il peut l'être dans une théorie du contrat social par exemple, où un être humain naturel et asocial décide de s'assembler en corps politique, donnant donc une valeur conventionnelle à son existence politique. Aristote rejette cette pensée en faisant de l'essence politique de l'humain la cause du développement des cités.<sup>427</sup> Le Législateur peut créer des lois d'une Cité mais il ne crée jamais les conditions mêmes de celle-ci. La nature politique de l'être humain lui est intrinsèque. Une citation comme celle-ci illustre cette distinction : « Parmi les choses nécessaires, les unes ont en dehors d'elles la cause de leur nécessité, les autres l'ont en elles-mêmes, et sont elles-mêmes source de nécessité dans d'autres choses »<sup>428</sup> La nature politique de l'humain est politique en elle-même et non pas par ou pour autre chose. Elle devient la source de nécessité de quelque chose d'autres, plutôt que d'être elle-même déterminée. On peut ainsi distinguer dans les lois, chez Aristote, une part de nécessité naturelle et une part de convention. Avoir une législation, critère de l'existence politique, n'est pas conventionnel mais les lois, le contenu spécifique de l'existence politique d'une cité spécifique, le sont. Le Législateur conserve sa part de dignité puisque son travail imprime sa marque sur une cité et lui donne son caractère propre. La vie en cité devient l'actualisation de la finalité humaine, à laquelle le Législateur participe.

Notre deuxième exemple est moderne et nous nous appuyerons sur Hobbes pour l'exposer. Si Aristote a une conception métaphysique de la nature comme *physis*, Hobbes en propose plutôt une interprétation mécaniciste, qui oppose à la nature un monde humain régi par la raison et la volonté. Cette division est toutefois constamment en tension dans la pensée moderne à cause de la difficulté d'assurer l'étanchéité du monde humain face à son opposé. L'opposition entre liberté humaine et nécessité naturelle n'est en effet jamais aussi claire qu'elle

---

<sup>427</sup> *Id.*, *Politiques*, 1253a, page 6.

<sup>428</sup> *Id.*, *Métaphysique*, 1015b.

peut le sembler. Hobbes, par exemple, donne à l'humain une raison calculatrice mais lui refuse la liberté de choisir. La raison détermine l'avantageux et la volonté s'y plie.<sup>429</sup> Celle-ci coïncide alors avec l'intérêt, qui est déterminé par la constitution de l'être humain. Entre un animal machine et un humain sans choix, la différence est mince.

Chez Hobbes, c'est désormais la configuration de l'être humain et les relations qui découlent de cette configuration qui produit de la nécessité. Elle rend obsolète la figure du Législateur, ainsi que la question de l'autorité qui l'accompagne. Hobbes expose dans le *Léviathan* un état de nature qui représente une situation présociale et pré-politique. C'est une existence naturelle qui se déploie à partir de l'existence brute des individus comme corps. Ces corps, toujours désirants, sont animés par des évaluations individuelles et limitées qui jugent leur situation face aux autres comme conflictuelle.<sup>430</sup> C'est la rareté des ressources, aggravée par la vanité et l'orgueil de chacun, qui crée cet état où l'industrie et la science sont impossibles. Chaque individu surestime ce qui lui est dû et sous-estime ce à quoi les autres ont droit. La raison fait ici figure d'instrument calculateur donnée à tout le monde en même quantité.<sup>431</sup> Cette égalité radicale rend le conflit brutal, car aucun individu ne peut conserver pour toujours un ascendant sur ses semblables.

La Nature a fait les hommes si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un homme manifestement plus fort corporellement, ou d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la

---

<sup>429</sup> Il peut sembler des fois que la volonté agit contre l'intérêt. Par contre, il semble plutôt que ça soit à cause de la partialité de l'information à partir de laquelle la raison peut juger de l'avantageux.

<sup>430</sup> Cette anthropologie se déploie dans les trois premiers chapitres du premier livre du *Léviathan*. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Penguin Books, 1985.

<sup>431</sup> « For such is the nature of men, that howsoever they may acknowledge many others to be more witty, or more eloquent, or more learned; Yet they will hardly believe there be any so wise as themselves : For they see their own wit at hand, and other mens at a distance. But this proveth rather that men are in that point equall, than unequall. » *Ibid.*, livre 1, chapitre 13, page 184.

différence entre un homme et un homme n'est pas si considérable qu'un homme particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui.<sup>432</sup>

L'anthropologie hobbesienne d'un animal humain capable de réfléchir sur sa situation serait stérile si la raison n'était pas également la condition de possibilité d'une sortie de cet état de nature. La situation conflictuelle créée par le calcul est également appréhendée par la raison comme étant intenable lorsque le seul résultat envisageable devient la destruction à plus ou moins long terme de l'individu.<sup>433</sup> La raison fait donc deux calculs, l'un à court terme qui demande le conflit, l'autre à long terme qui en requiert la suppression. Cette prévoyance rationnelle permet de concevoir une nouvelle solution par la constitution d'une autorité supérieure qui peut restreindre l'action naturelle des individus. Le passage à l'existence politique veut contraindre l'individu et tous les autres à une situation de stabilité assurée par un pouvoir fort avec l'autorité et la puissance nécessaire.

The Passions that encline men to Peace, are Feare of death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature.<sup>434</sup>

Ce passage est nécessaire si on prend l'anthropologie de Hobbes comme prémisse. Dans ce contexte, personne n'agit vraiment comme Législateur parce que la nécessité de l'existence politique est évidente pour tous dans l'état de guerre qu'est l'état de nature.

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, page 183.

<sup>433</sup> « And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himselfe, so reasonable, as Anticipation, that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can so long, till he see no other power great enough to endanger him : And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed. » *Ibid.*, page 184.

<sup>434</sup> *Ibid.*, page 188.

And consequently it is a precept, or generall rule of Reason, That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre. The first branch of which Rule, containeth the first, and Fundamentall Law of Nature, which is to seek peace, and follow it. The Second, the summe of the Right of Nature; which is, By all means, we can, to defend our selves. From this Fundamentall Law of Nature, by which men are commanded to endeavour Peace, is derived this second Law; That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe. For as long as every man holdeth this Right, of doing any thing he liketh; so long are all men in the condition of Warre.<sup>435</sup>

C'est l'être humain comme être calculateur qui crée simultanément le conflit et sa résolution. Comme partie intégrante et naturelle de l'animal humain, la raison est donc la source de l'existence politique de l'humain. C'est elle qui devient la condition de possibilité du contrat qui crée en retour le Souverain. Nous nous retrouvons donc avec une autorité politique construite par convention, dont le fondement se trouve dans la peur réciproque de la mort. De plus, ce contrat est en fait multiple en ce qu'il se fait entre deux individus. Ils acceptent ainsi de déléguer leurs droits naturels au Souverain qui aura alors la responsabilité d'assurer la sécurité de tous par une puissance politique absolue.

The finall Cause, End , or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which wee see them live in Common-wealths.) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby, that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, livre 1 chapitre 14, page 190.

Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and fifteenth Chapters.<sup>436</sup>

Cette puissance s'exprimera par des lois écrites.<sup>437</sup> Le Souverain étant le représentant de chaque individu, et non celui du peuple, les lois sont à la fois imposées de l'extérieur et voulues par chacun. Le Souverain reste dans l'état de nature et c'est ce qui permet sa puissance. Ce statut du Souverain enlève toute limite à son pouvoir, puisqu'il n'est pas obligé de justifier ses actions devant le peuple qui est toujours essentiellement une somme d'individus.<sup>438</sup> Il ne fait de contrat avec aucun de ses citoyens mais représente plutôt le résultat de la somme de tous les autres contrats. Sa puissance absolue est néanmoins tempérée par le champ étroit dans lequel elle se déploie et par l'intérêt du souverain lui-même.<sup>439</sup> Le domaine public ne reconnaît d'autres activités publiques que celle de la sécurité des biens et des personnes.

La nature a déterminé la configuration de l'être humain qui à son tour détermine ses comportements et ses relations avec les autres. La nécessité de la politisation de l'humain pour Hobbes ne vient pas d'une nature qui donne des formes finales, mais plutôt d'une nécessité de chaque étape où la situation et le contexte de l'individu donnent constamment un choix entre la mort et la survie. La seule conclusion rationnelle est le passage à l'existence politique sous un pouvoir fort,

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, livre 2, chapitre 1, page 223.

<sup>437</sup> Et celles-ci doivent être soutenues par une force coercitive. « And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all » *Ibid.*, livre 2, chapitre 1, page 223.

<sup>438</sup> « Secondly, Because the Right of bearing the Person of them all, is given to him they make Sovereigne, by Covenant only of one to another, and not of him to any of them; there can happen no breach of Covenant on the part of the Sovereigne; and consequently none of his Subjects, by any pretence of forfeiture, can be freed from his Subjection. » *Ibid.*, livre 2 chapitre 2, page 230.

<sup>439</sup> La critique souvent faite à la théorie hobbesienne est que cette tempérance ne se réalise pas dans des formes concrètes. Un Souverain qui abuse de son pouvoir au point de rendre la sécurité des contractants incertaine n'est opposé par aucune institution politique et Hobbes ôte même au peuple la capacité à remettre en question leur contrat. Le Souverain étant extérieur aux contrats qui lui donne son pouvoir est toujours hors-la-loi mais seul récipiendaire de la puissance publique. La limite à son pouvoir est formelle seulement.

où la vie et la sécurité sont assurées. L'autorité du Souverain est renforcée par ces assurances, qui justifient constamment l'existence de l'État. En ce sens, Hobbes est peut-être l'auteur où le Législateur est le plus absent de tous nos auteurs, on ne trouve même pas de médiateurs dans sa pensée. L'impulsion vers la politique est présente chez tout le monde, vient d'un simple calcul rationnel et vise un équilibre politique qui assure la sécurité.

Nous avons ainsi deux versions de la législation par la nature. Si elles se distinguent par leur conception de la finalité, elles se ressemblent en ce que la nature devient la source immédiate du caractère politique de l'existence humaine. Cette référence à la nature devient alors suffisante pour expliquer les fondations politiques, en ce qu'elle agit comme structure à l'intérieur de laquelle la tendance vers la politique trouve son sens. La présence d'un grand Législateur n'est alors plus nécessaire, au moins comme premier donateur.

#### 2.4.3 La volonté suprahumaine législatrice

Nous passerons immédiatement aux théories où la volonté agit comme fondement législateur. Le terme de volonté recouvrira ici des exemples divers. Opposé au Législateur qui représente une volonté humaine qui agit sur l'histoire politique, la volonté législatrice dans cette section est extérieure à l'humanité, même si elle peut s'exprimer par des individus. Nos deux auteurs-exemples seront Augustin et Hegel. Le premier représente la volonté extérieure divine et le deuxième, la volonté dans l'Histoire. Comme dans la première partie, nous garderons notre discussion sur les points importants directement liés à notre problématique.

Augustin manifeste l'influence de la science politique grecque sur sa pensée en liant la vie individuelle et la vie de la cité, qui comportent chacune une

dichotomie entre le charnel et le spirituel. L'humain est un corps et une âme, séparés mais liés. Le corps existe spatialement alors que l'âme existe spirituellement. La même division revient entre la cité terrestre et la cité de Dieu : les deux existent dans le monde mais la cité divine trouve sa grandeur en ce qu'elle existe en même temps dans l'au-delà. Cette dualité s'exprime dans la distinction entre deux lois, la révélation divine comme loi suprême et la loi terrestre des corps politiques du monde. Ce dualisme est hiérarchisé, Augustin plaçant bien sûr la partie spirituelle dans le rôle supérieur : la loi divine prévaut en raison sur la loi terrestre comme l'âme sur le corps. Cette hiérarchie entre le spirituel et le charnel donne constamment préséance au premier sur le second.<sup>440</sup>

Augustin participe à la même tradition religieuse que Moïse dont nous avons exposé le cas dans ce chapitre. Pourtant, le passage du judaïsme au christianisme a déplacé plusieurs catégories que nous avons présentées dans la partie sur Moïse. Il n'est pas clair que la loi mosaïque est assise sur l'idée d'un dualisme comme celui qu'Augustin présente. Au contraire, l'idée de l'alliance entre Yahvé et les Hébreux, dont l'épisode des Dix Commandements est un moment important, est explicitement tournée vers la création d'un royaume, avec un territoire et un peuple spécifiques. Augustin nous dit plutôt que la loi divine domine toutes les lois humaines, sans lien avec le lieu et l'époque. Cette différence recoupe celle qui distingue le judaïsme, attaché à un peuple élu, et le christianisme, religion qui se veut universelle. La loi divine augustiniennne n'a pas besoin d'être acceptée pour être valide, puisque c'est dans son lien avec la création du monde même qu'elle trouve son fondement. Cette universalisation devient également le terrain sur lequel peut se penser la séparation en deux cités.

---

<sup>440</sup> « Puisqu'il en est ainsi, n'attribuons le pouvoir de disposer des royaumes et des empires qu'au vrai Dieu qui accorde le bonheur dans le royaume des ciels aux seuls hommes pieux, mais le royaume terrestre aux pieux et aux impies, comme il lui plaît, lui à qui rien ne plaît injustement. » Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000, livre V, passage XXI, page 211.

Si Augustin pense que la cité terrestre reste quelque chose de nécessaire pour l'humain comme créature corporelle, la dignité et la grandeur de la cité de Dieu la placent loin au-dessus d'elle. Il y a donc relativisation du monde matériel, éphémère et moins vrai que celui auquel la grâce nous permet d'accéder.<sup>441</sup> Si la loi des corps politiques reste quelque chose de valable et devant être suivie, elle est néanmoins ontologiquement contingente. Au contraire de la loi révélée, la loi de la cité terrestre n'est jamais universelle ni éternelle. Un Romain ne doit rien à la loi spartiate et il n'aura à suivre ses propres lois romaines que tant qu'elles seront en vigueur. Là où la loi politique permet de vivre en commun, la loi divine représente l'accès humain à la création divine et la suivre veut dire vivre en accord avec la vérité du monde comme création de Dieu. Cette loi divine n'est par contre jamais immédiate. Augustin donne le rôle de médiateur suprême à Jésus, qui portera cette fonction seul. On peut faire une sorte de distinction entre cette figure solitaire du Christ et celles des Législateurs multiples qui fondent des cités. On peut remarquer que ce rôle de médiateur est ambigu en ce que Jésus est lui-même partie intégrante de la Trinité divine.<sup>442</sup> Augustin oppose le Christ comme moment unique aux anges multiples. « Or pour cheminer dans sa direction, point n'était besoin de tous ces médiateurs; il n'en fallait qu'un : celui à même de qui participer fait le bonheur, le Verbe de Dieu increé, par qui tout a existé.»<sup>443</sup> La volonté législatrice contiendrait en elle-même sa propre médiation.

La loi divine constitue donc une législation non pas politique mais ontologique. Comprise en termes spirituels, Dieu est le législateur du monde par son rôle de créateur qui inscrit les lois morales dans le monde même. La création du monde est ainsi concomitante de sa législation.<sup>444</sup> Y désobéir est un péché contre le

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, livre VIII, passages V et XI, page 301-302 et 310-311.

<sup>442</sup> *Ibid.*, livre XI, passage X b, page 438-440.

<sup>443</sup> *Ibid.*, livre IX, passage XV, page 355-356. L'idée revient aussi au livre XI, passage II, pages 427-429.

<sup>444</sup> *Ibid.*, livre XI, préface, pages 426-427.



monde, contre la vérité et contre le Créateur. On peut alors penser que Dieu législateur représente une sorte d'hyperbole où chaque élément théorique de la figure du Législateur est maximalisé. Il institue la loi du monde, non politiquement mais ontologiquement, et l'obéissance à celle-ci représente la définition même de la vertu humaine, plutôt qu'une vertu citoyenne qui se gagne par l'obéissance aux lois.

C'est pourquoi ce Dieu souverain et véritable, qui forme avec son Verbe et son Saint-Esprit la Trinité une; ce Dieu unique et tout-puissant, créateur et auteur de toute âme et de tout corps, duquel participent ceux qui sont heureux en vérité et non en vanité, lui qui a fait l'homme animal raisonnable composé d'une âme et d'un corps, et qui a refusé à cet homme après le péché l'impunité, mais ne l'a pas abandonné sans miséricorde; lui qui a donné aux bons et aux méchants l'être comme aux pierres, la vie végétative comme aux arbres, la vie sensitive comme aux bêtes, la vie intellectuelle comme aux seuls anges...<sup>445</sup>

Nous avons vu que chez Platon et chez Aristote, la législation prétend intégrer le fonctionnement de la cité dans celui du monde en général, naturel ou rationnel. Le transfert de la sphère politique à la sphère ontologique produit alors des recoupements avec des effets sur la façon dont la législation est comprise. Si Dieu crée le monde et lui donne sa loi, la désobéissance est un crime contre la loi mais aussi contre le Législateur qui incarne la vérité. Dans les figures grecques du Législateur, la loi représente la structure de la cité et la désobéissance met le criminel en-dehors de la cité. On ne considère toutefois pas que celui-ci ait ainsi fait affront au créateur des lois. Si le Législateur crée le monde, par contre, cela devient la seule façon de comprendre le crime, comme péché qui est un affront à Dieu. De la même façon, la récompense de la vertu participe de cette

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, livre 5, passage XI, page 191.

maximalisation puisque c'est le salut de l'âme comme négation de la mort qui est promis.<sup>446</sup>

Selon notre lecture d'Augustin, cette absolutisation du rôle de Législateur de Dieu est inévitable. On peut le comprendre à partir du thème de l'autorité. Une loi politique laisse toujours intacte la possibilité de ne pas la suivre, avec les conséquences que cela peut avoir. Il existe toujours un extérieur à distance des normes de la cité. Cet extérieur hors-la-loi définit et constitue réciproquement la cité comme réseau de relations politiques. On peut penser pour l'illustrer à un exemple littéraire comme *Antigone*. Le tyran Créon, incarnant la cité, oppose son pouvoir politique à l'insistance d'Antigone, qui veut suivre les mœurs de la cité, qu'elle estime plus fondamentales que l'autorité politique. Aussi puissant que puisse être Créon, Antigone s'appuie sur une source d'autorité qui dépasse le cadre de l'autorité politique pour remettre celle-ci en question. Elle s'expose ainsi aux conséquences de ses actions, mais avec la justification que quelque chose de plus important que la cité vaut ce prix. La loi positive de la cité n'est pas totalisante, au moins selon Antigone, car elle laisse subsister un extérieur qui relativise le champ de son autorité. Cette contestation possible se referme si un Dieu est vu comme la source des lois. Si Dieu crée le monde, l'obéissance aux lois divines ne peut avoir un fondement, comme celui dont se réclame Antigone, car il n'y a aucun extérieur sur lequel prendre pied contre le monde et son créateur.<sup>447</sup> La désobéissance à la loi divine ne peut se comprendre que comme

---

<sup>446</sup> « À bien considérer, celui qui meurt pour la vérité, avec foi et avec gloire, se garde la mort. Il accepte ainsi une partie de la mort pour éviter qu'elle ne l'atteigne dans sa totalité et pour prévenir la secondaire mort qui n'a pas de fin. On accepte en effet la séparation de l'âme et du corps de peur que la séparation de l'âme et de Dieu prépare celle de l'âme et du corps et qu'ainsi l'homme tout entier, après avoir subi la première mort, reçoive la seconde qui est éternelle. » *Ibid.*, livre XIII, passage VIII, page 517.

<sup>447</sup> « Puisqu'il en est ainsi, Dieu, être souverain, et par là même créateur de toute essence non souveraine (en effet elle ne peut lui être égale, puisqu'elle est tirée du néant, et ne peut exister d'aucune façon si elle n'a pas été faite par lui), ne doit être blâmé pour aucun des faits qui nous

une distance et une exclusion. La loi et le monde étant concomitants, aucune source d'autorité ne peut justifier de se tenir hors-la-loi. C'est bien plutôt Dieu et la loi divine qui deviennent cet extérieur qui permet de relativiser les lois des cités terrestres. Ce caractère total de la loi divine engendre cette maximalisation des caractéristiques du Législateur.<sup>448</sup>

L'idée que les lois ou les normes viennent d'une autorité divine rappelle les théories fondées sur la nécessité d'un Législateur, puisqu'on y affirme la présence d'une volonté comme fondation de la loi. La Révélation, qui culmine avec Jésus-Christ, devient la médiation par laquelle la loi vient à être connue. La place du Législateur est vide, car la Loi est universelle et invariable dans ce qu'elle a de plus essentiel. Il est toutefois possible de penser ce type de législation d'une autre façon. Hegel remplace le Dieu législateur par l'Histoire législatrice, qui se déploie comme Esprit, auquel participe l'être humain comme entité rationnelle. Plutôt que de remplacer le Dieu chrétien, a-t-on suggéré, Hegel l'a historicisé. L'Histoire se réalise dans l'auto-conscience vers laquelle cet Esprit tend. Ainsi, l'Histoire chez Hegel a un sens défini.

Comme nous l'avons déjà mentionné, cette Histoire n'exprime pas un constat de l'évolution matérielle ou même sociale de l'histoire. C'est une histoire du développement de l'Esprit dans ses incarnations culturelles. Celles-ci se voient le plus clairement dans le domaine de la pensée où elles se déploient dans leurs

---

choquant; il faut au contraire le louer en observant l'ensemble des natures.» *Ibid.*, livre XII, passage V, page 477.

<sup>448</sup> On pourrait mentionner que la même totalisation de l'autorité peut s'appliquer au naturalisme d'Aristote. La nature est une totalité qui ne laisse pas d'extérieur et celui qui vivrait en dehors de la cité serait « comme une bête ou un dieu », comme le dit Aristote dans les *Politiques*. La différence majeure serait alors que la nature ne punit pas comme Dieu peut le faire. Dans une théologie politique comme celle d'Augustin, c'est le salut de l'âme immortelle qui est en jeu et qui rend l'obéissance si intensément importante. Il ne nous semble pas y avoir d'équivalent aristotélicien.

formes les plus élevées.<sup>449</sup> *La Raison dans l'Histoire* comporte plusieurs chapitres importants sur cette question.<sup>450</sup> Ce sont ces cultures, structurées en États, qui sont les matériaux de l'Histoire.<sup>451</sup> En revanche, ces corps politiques ne sont pas des objets que l'on peut observer car l'État n'a pas de consistance empirique. Pour le connaître, il faut le saisir dans ses expressions institutionnelles ou individuelles.

Ces expressions peuvent se trouver dans la pensée de ses grands individus qu'Hegel appelle les héros. Ceux-ci représentent des sortes de cristallisations temporaires de la pensée la plus avancée d'une culture. Dans les héros, on voit l'Histoire à l'œuvre dans l'alignement entre les passions individuelles et la volonté de l'histoire universelle.

C'est le moment justement où se produisent les grands conflits entre les devoirs, les lois et les droits existants et reconnus, et les possibilités qui s'opposent à ce système, le lèsent, en détruisent le fondement et la réalité, et qui présentent aussi un contenu pouvant paraître également bon, profitable, essentiel et nécessaire. Ces possibilités deviennent dès lors historiques; elles contiennent un universel d'une autre espèce que celui qui est à la base de l'existence du peuple ou de l'État. Cet universel est un moment de l'Idée créatrice, un moment de l'élan de la vérité vers elle-même. Ce sont maintenant les grands hommes historiques qui saisissent cet universel supérieur et font de lui leur but : ce sont eux qui réalisent ce but qui correspond au concept supérieur de l'Esprit. C'est pourquoi on doit les nommer des héros.<sup>452</sup>

Le héros donne forme à un moment culturel et politique, dont le fondement lui est toutefois extérieur, puisque c'est la vérité de l'Idée qui s'exprime à travers

---

<sup>449</sup> On peut par exemple penser à la méthode de Foucault, d'une archéologie comme il la nomme, comme étant une tentative de retrouver ce que les personnes pensaient à telle époque et, surtout, montrer les moments de transition entre des paradigmes de pensée. Hegel n'est pas sur ce terrain.

<sup>450</sup> G.W.F. Hegel, *Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.

<sup>451</sup> *Ibid.*, page 138.

<sup>452</sup> *Ibid.*, pages 120-121.

son action héroïque. Hegel pense par exemple à Napoléon qui, comme événement, devient une manifestation d'une exigence de l'Esprit sur la scène européenne. Sans être supérieur en intelligence ou en force physique, Napoléon représente pour Hegel une sorte d'irrésistible mouvement qui balaye l'Europe et laisse derrière lui les cendres de ce qui devait être détruit. On pourrait penser de prime abord que ce type humain – Napoléon, César, etc. – est l'exemple même du Législateur au sens fort. En réalité, il ne s'agit que de médiateurs, car il est le vecteur de la réalisation de l'Esprit. Pourtant, on peut également remarquer que ces deux exemples ne paraissent pas initialement rationnels. Les guerres menées par César et Napoléon, avec toute la destruction qu'elles ont amenées, ne semblent pas participer d'une Raison universelle, mais, nous dit Hegel, si la guerre et les morts semblent être le résultat de l'apparition de grands hommes, c'est seulement une ruse de l'Histoire : par la déraison apparente, la vraie raison peut se réaliser politiquement. L'apparition de l'État rationnel comme but de l'Histoire requerrait que les anciens gouvernements européens soient mis à bas par un conquérant qui dissout concrètement des réalités qui avaient déjà perdu leur substance dans l'idéal.

Le lien entre l'idéal à incarner et la subjectivité du héros se trouve dans l'idée d'époque. Celle-ci contient ces virtualités que les héros actualisent, puisqu'ils sont eux-mêmes les produits de cette époque. Les héros n'ont donc pas besoin d'être le philosophe-Législateur de Platon, connaissant à la fois le Bien et le chemin vers son actualisation.<sup>453</sup> Ils sont conscients des idéaux virtuels qui habitent leurs époques tout en étant inconscients que ceux-ci sont en même temps des chemins vers l'universel. César est donc conscient de la décadence de la république romaine mais il ne peut pas voir en quoi son action est également un moment de l'histoire universelle du monde entier. L'action du héros hégélien

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, page 121.

est donc portée par une connaissance et une volonté de faire advenir quelque chose qui existe encore seulement en puissance.

Parce qu'ils ont puisé en eux-mêmes, en une source qui n'a pas encore surgi à la surface, ils ont l'air de s'appuyer uniquement sur leurs propres forces; et la nouvelle situation du monde qu'ils créent et les actes qu'ils accomplissent sont en apparence un simple produit de leurs intérêts et de leur œuvre. Mais le Droit est de leur côté car ce qu'ils sont lucides : ils savent quelle est la vérité de leur monde et de leur temps; ils connaissent le Concept, c'est-à-dire l'universel qui est en train de se produire et qui s'imposera à la prochaine étape. Les autres se rassemblent, comme nous l'avons dit, autour de leur bannière parce qu'ils expriment les tendances les plus profondes de l'époque. Leurs discours, leurs actes sont, nous l'avons dit. Ce qu'il y a de mieux à leur époque.<sup>454</sup>

Nous avons ici plusieurs éléments importants pour notre propos. Hegel réintègre la figure du Législateur dans sa théorie en montrant en quoi elle représente en fait une erreur d'interprétation. Pour ceux qui observent le héros, il peut sembler être la source du changement mais, en réalité, ceci est une erreur causée par l'obscurité de l'universel qui guide le héros. Deux autres éléments sont ajoutés. C'est par la « lucidité » que le héros se hisse à cette universalité. La connaissance est nécessaire pour que l'action du héros prenne tout son sens historique. Par contre, cette lucidité n'est pas requise pour les autres, menant à l'erreur d'interprétation. Hegel nous dit que même si l'universel est invisible, le héros trouvera des gens pour le suivre. Malgré leur ignorance, ils reconnaissent de façon infra-rationnelle les possibilités latentes de l'époque que le héros incarne. L'œuvre trouve donc sa source dans sa participation à l'Idée, mais elle se reconnaît par l'adhésion qu'elle produit.

Hegel nous éclaire donc à la fois sur la source de la législation et son effet sur l'époque. Puisque le Législateur/héros est seul à comprendre la nécessité de son

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, page 122.

œuvre, des signes extérieurs de la validité des buts qu'il se fixe sont nécessaires pour que cette œuvre ait un effet historique. Par contre, Hegel doit bien savoir que l'adhésion à une cause ne suffit pas à assurer son universalité. Napoléon mobilise la France révolutionnaire mais celle-ci combat une l'alliance des vieilles monarchies européennes, qui a également ses adhérents. Napoléon serait-il un grand homme non pas parce qu'il mobilise, mais parce qu'il est victorieux? Est-il victorieux parce que « le Droit est son côté » ou le droit est-il invariablement toujours du côté des vainqueurs? Hegel donne un exemple qui nous semble répondre à ces questions :

César avait l'idée la plus exacte de ce qui s'appelait république romaine. Il savait que les lois de l'*auctoritas* et de la *dignitas* qui devaient normalement être suprêmes, étaient en fait bafouées et livrées à l'arbitraire particulier; il savait qu'il était libre de les abolir. Il a pu le faire parce qu'il était juste de le faire. S'il avait écouté Cicéron, rien ne se serait produit. César savait que la république était un mensonge, que Cicéron ne faisait que tenir des discours vides, qu'une forme nouvelle devait prendre la place de cet édifice creux, que la forme qu'il créait était nécessaire.<sup>455</sup>

César est donc victorieux parce que sa compréhension de sa propre époque était juste, et celle de Cicéron fausse. La victoire et la justice seraient alors indissociables, puisque, pour Hegel, ce qui est historiquement nécessaire est également juste. Par ailleurs, la réalisation de cette justice par les grands hommes ne réfère jamais à l'autorité personnelle que ceux-ci peuvent avoir. C'est la justesse de leur vision qui détermine leur grandeur et donc, indirectement, leurs individualités sont sans importance devant la tâche historique qu'ils remplissent.<sup>456</sup> La question du grand Législateur est contournée puisqu'il n'est lui-même qu'un simple instrument, dont même les passions individuelles ne sont finalement que des ruses qui poussent l'instrument à se

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, pages 128-129.

<sup>456</sup> *Ibid.*, page 129.

sacrifier à la cause de l'universel. « L'Idée paie le tribut de l'Existence et de la caducité non par elle-même, mais au moyen des passions individuelles. César devait accomplir le nécessaire et donner le coup de grâce à la liberté moribonde. Lui-même a péri au combat, mais le nécessaire demeura : la liberté selon l'idée se réalise sous la contingence extérieure. »<sup>457</sup> L'individu César qui voit le mensonge de la liberté républicaine est contingent et il servira d'instrument à une fin qui le dépasse. Hegel tentera, dans le chapitre suivant de la *Raison dans l'Histoire*, de montrer que l'individu fait partie de la fin, et qu'il n'est donc pas un vulgaire moyen au service de l'Histoire. S'il est fin, cependant, c'est parce qu'il participe de cet universel.<sup>458</sup>

Le même raisonnement s'applique aux fondateurs. Ils croient suivre leurs propres passions politiques, mais opère en réalité une ruse de l'Histoire qui crée l'État dans lequel elle peut se déployer.<sup>459</sup> Celui qui fonde se trouve ainsi doublement relativisé. Non seulement sa volonté fondatrice est une expression de l'Universel qui agit à travers elle, mais l'État pour Hegel représente la structuration concrète du peuple, compris comme une essence spirituelle qui, elle, n'est pas fondée. Sur ce dernier point, la pensée de Hegel est toutefois complexe, comme l'illustre cette précision : « Il existe, certes, un état de sauvagerie qu'on peut aisément constater – mais on le voit lié aux passions de la brutalité et aux actes de violence. En outre, on y discerne, encore que peu développées, ces mêmes institutions sociales dont on nous dit qu'elles limitent la liberté. »<sup>460</sup> L'existence socialisée présenterait toujours les structures sociales que l'on retrouve dans l'État, mais dans des formes moins sophistiquées. Nous

---

<sup>457</sup> Il est d'ailleurs intéressant qu'Hegel juge que César est mort au combat, puisqu'il a plutôt été assassiné. *Ibid.*, pages 129-130.

<sup>458</sup> « En effet, l'homme n'est fin en soi que par le divin qu'il porte en lui : c'est ce que nous avons appelé au début *Raison*, et puis, pour désigner l'activité se déterminant elle-même de la Raison, *Liberté*. » *Ibid.*, page 131.

<sup>459</sup> *Ibid.*, page 135.

<sup>460</sup> *Ibid.*, page 141.



laissons en suspens la question de savoir si cela veut dire que le peuple précède ou non l'État pour nous concentrer sur l'idée que ce peuple se trouve incarné par l'État.<sup>461</sup> Cette essence du peuple s'exprime dans les structures de l'État, qui dépasse le cadre de la politique au sens étroit. « Ce que nous appelons État est l'individu spirituel, le peuple, dans la mesure où il s'est structuré en lui-même et forme un tout organique. Ce terme peut paraître ambigu parce que dans l'État et le Droit public on voit d'habitude uniquement le côté politique, indépendamment de la religion, de la science, de l'art, etc. Mais ici le concept de l'État est pris en un sens plus étendu. »<sup>462</sup> Cette définition ressemble à la définition antique de la politique et elle nous rappelle également l'ampleur du projet des *Lois*. Platon aurait voulu légiférer pour un État au sens hégélien.

Au final, cependant, la théorie hégélienne ne peut laisser de place à de grands Législateurs au sens fort de donateurs de lois, parce que les individualités fortes sont finalement rapportées à autre chose qu'elles-mêmes. Toute fondation politique, au sens hégélien, est nécessairement une expression de l'époque, elle-même partie de l'Idée. Celle-ci est objective et transcende le monde, car elle reste à distance des événements et des particularités.

C'est le particulier qui s'use dans le combat et qui est en partie détruit. C'est de ce combat et de cette disparition du particulier que résulte l'Universel. Celui-ci n'en est point troublé. Ce n'est pas l'Idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer.<sup>463</sup>

Pour que l'universel se réalise dans l'État, la particularité, incluant celle du Législateur, doit s'effacer et se sacrifier. Finalement nous dit Hegel, cet universel

---

<sup>461</sup> *Ibid.*

<sup>462</sup> *Ibid.*, page 139.

<sup>463</sup> *Ibid.*, page 129.

réalisé est à la fois la source et la fin de l'État, en dehors de toute référence à un fondement individuel.

#### 2.4.4 Conclusion

Au final, la nature et la volonté suprahumaine comme sources hétéronomes de la législation fonctionnent de la même façon, en objectivant les conditions de cette dernière. Cette approche permet d'écarter la question de l'autorité du Législateur par référence à des réalités objectives. De prime abord, ce type d'approche pourrait sembler plus logique que celle qui requiert un être d'exception à l'autorité floue qui vient structurer la vie humaine par une législation qui serait son œuvre. Elle comporte toutefois des faiblesses importantes. On peut poser deux critiques, une extérieure aux textes et une autre interne.

La première a trait aux raisons d'écrire ces livres qui présentent ces législations objectivées. Si, par exemple, la rationalité de l'état civil chez Hobbes est indéniable, pourquoi écrire le *Léviathan* pour expliquer celle-ci? La même chose peut être dite de la *Raison dans l'Histoire* de Hegel. On pourrait répondre que ces œuvres s'opposent à d'autres, qui présenteraient des théories que les auteurs jugent fausses. On aurait donc une distinction entre le rôle normatif d'une théorie et son rôle explicatif. Les œuvres où le rôle du Législateur est minimisé ou aboli mettent l'accent sur l'aspect explicatif, puisqu'elles sont déjà définies par leur relativisation de l'importance de la volonté humaine. Il nous semble par contre que cette emphase est en soi une partie de la normativité de ces œuvres. Ceci nous mène à notre deuxième objection, qui elle est interne. Nous la présenterons ici mais son approfondissement viendra dans la prochaine section. Les objectivités que nos auteurs proposent comme fondement ne s'actualisent

qu'à travers des agents humains. Nous avons vu que plusieurs auteurs, par exemple Hegel et Augustin, présentent des réinterprétations des Législateurs, réduisant leur importance au profit de l'altérité qui agirait à travers eux. Cette extériorité n'apparaît jamais en elle-même, mais toujours à travers des figures humaines. Nous avons déjà signalé, dans l'introduction du chapitre, que les deux approches représentent souvent deux interprétations de mêmes événements. Dans les deux cas, on voit des êtres humains qui agissent et ce n'est que la source véritable de leurs actions qu'il y a désaccord.

Avant de passer à la synthèse, on note que les thèmes nature et volonté supra-individuelle que nous avons présentés peuvent être trouvés dans le vocabulaire de Nietzsche. C'est par la volonté de puissance qu'il reformule ceux-ci pour les lier directement. La nature et la vie s'expriment comme volonté de puissance, liant à la fois le monde extérieur et l'être humain dans un même mode d'existence. Nous avons montré au chapitre 1 que cette volonté de puissance relativisait la place que Nietzsche pouvait donner aux individus comme acteurs privilégiés dans l'histoire. Elle dé-substantialise la conscience et même l'idée d'un individu unitaire qui se déploie comme sujet. Toutefois, Nietzsche voit également dans les termes nature et volonté des questions plutôt que des réponses. Il dit par exemple que la nature est foncièrement sans justice, sans intentions et stérile, ce qui semblerait lui ôter tout effet structurant sur l'humanité.<sup>464</sup> Même la volonté, pourtant un thème central de l'édifice nietzschéen, est constamment remise en question.<sup>465</sup> L'individu n'est jamais

---

<sup>464</sup> Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal*, aphorisme 9, page 566.

<sup>465</sup> « Le vieux mot de « volonté » ne sert plus qu'à désigner une résultante, une sorte de réaction individuelle qui, nécessairement, fait suite à une série d'excitations soit concordantes, soit contradictoires : - la volonté n'a « agit » ni n'« agite » plus... Autrefois, on voyait dans la conscience de l'homme, dans l'« esprit », la preuve de son origine supérieure, de sa divinité; pour perfectionner l'homme, on lui conseillait de rentrer en lui-même ses sens, comme la tortue, de supprimer les relations avec les choses terrestres, d'écarter l'enveloppe mortelle... » *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 14, page 1050.

complètement évacué de la pensée de Nietzsche parce que la nature et la volonté ne sont jamais conçues comme des altérités. La volonté de puissance ne structure pas l'existence, elle explique le mode de la vie qui est à la fois nature et volonté. Ces problématisations font partie de la méthodologie nietzschéenne et des réinterprétations constantes qui constituent le centre de son projet.

## 2.5 Synthèse des deux approches

Maintenant que nous avons présenté les auteurs, nous devons synthétiser ce que nous avons appris pour faire ressortir ce qui est essentiel à notre recherche, particulièrement en ce qui a trait à la comparaison avec Nietzsche. Nous commencerons en problématisant les positions des auteurs pour ouvrir une possibilité de comparaison avec les autres. Il faut en effet éviter de tomber dans une synthèse qui ne ferait que rappeler les différences entre les deux groupes d'auteurs, se limitant ainsi à ce qui divise. Nous avons déjà mentionné dans l'introduction de ce chapitre que les réponses données au problème de la fondation sont des interprétations divergentes de même matériau, qu'il soit légendaire comme Moïse ou historique comme la fondation américaine. Il faut toutefois aussi montrer qu'outre ce matériau commun, les deux approches abordent des questionnements et des difficultés théoriques communes, que nous avons également repérés dans la pensée de Nietzsche. Nous avons déjà commencé à montrer les tensions présentes dans l'idée même du Législateur lorsque nous avons abordé Rousseau et Machiavel. Il s'agit maintenant d'élargir cette exploration. Nous avons déjà annoncé que c'était la question de l'autorité des lois qui nous intéressait. Pour bien cerner cette question, il faut interroger le lien fort que Platon, Rousseau et Machiavel font entre la fondation et les lois. Plusieurs difficultés propres à ces théories nous sont apparues dans cette relation.

On pose donc la question de la valeur du Législateur comme idée. Quel est son rôle? Qu'apporte-t-elle à une théorie? Quelle influence espère-t-on qu'elle ait sur le lecteur? Pour Platon, Rousseau et Machiavel, la réponse que représente la figure du Législateur sert à résoudre la question de la fondation et de l'autorité en les faisant dépendre d'une seule individualité. Il devient alors une *causa sui generis* qui explique l'apparition de quelque chose qui ne peut pas se fonder en soi-même. On se trouve donc avec une seule réponse à deux questions : comment est-ce que les lois sont créées et pourquoi les lois doivent-elles être suivies? Parce qu'elles sont l'œuvre d'un Législateur. Celui-ci est une réponse possible au problème de l'autorité des lois mais une réponse qui dévoile simultanément la difficulté et l'ambiguïté de cette question. L'autorité ambiguë du Législateur reflète l'ambiguïté de celle des lois.

Les auteurs ajoutent des conditions additionnelles à la bonne fondation. Il ne s'agit pas seulement d'assurer la législation mais également que celle-ci soit source de justice ou de puissance. Le glissement de la question de l'autorité à celle de la justice ou de la puissance explique par conséquent les traits du Législateur idéal. Platon et Rousseau tirent le type Législateur vers celui du penseur, tentant de bien séparer pensée et politique pour ensuite les fusionner tout en les hiérarchisant. On peut remarquer que Nietzsche fait le même lien entre pensée et législation, parce qu'il ajoute également ce critère d'une bonne législation, dont les valeurs seraient créatrices et affirmatives. Par contre, le penseur-Législateur de la tradition doit ainsi déjà posséder une sagesse toute construite qui précède la construction de la cité qui devra l'incarner, comparé à un Zarathoustra dont la législation se ferait dans l'activité spirituelle du dépassement de soi.

La fondation politique chez Platon et Rousseau est donc rendue possible par un moment fondateur pré-politique où la pensée domine et la politique obéit. La

pensée, dialectique dans les discours de Platon, devient unique en se concentrant dans un individu dont la sagesse sera le garant de la justice de la législation : le Législateur sait tout, a une opinion sur tout et crée la cité comme un démiurge. Dans les *Lois*, cette pensée unique est nuancée par l'entremise d'autres figures que nous avons évoquées, comme le fondateur de la cité ou le nomophylaque, dont la tâche est de conserver. Ces deux figures restent toutefois subordonnées au Législateur, qui seul leur donne leur première impulsion. On retrouve la même solitude du Législateur chez Rousseau et Machiavel. Ce dernier atténue l'extériorité du Législateur, dont le travail devient véritablement politique et non plus pré-politique. Ce qui rend le Législateur machiavélien solitaire, comme nous l'avons vu, est plutôt la concentration de son autorité.

Nous touchons ici au cœur du problème. Si les auteurs comprennent l'ambiguïté de l'autorité fondatrice du Législateur, c'est en relation avec cette solitude, qui est elle-même apolitique. Ce qui rend cette autorité solitaire si problématique, c'est qu'elle est à la fois illimitée et non-consentie par ceux qui y sont soumis. On pourrait même dire qu'elle est illimitée justement parce qu'elle est non-consentie, lui ôtant ainsi la limite ultime qu'une autorité politique peut avoir, soit la possibilité de la non-obéissance. Le Législateur peut fonder un corps politique ou le refonder seulement lorsqu'il ne trouve pas d'obstacles à son projet. L'autorité que permet la solitude est la condition qui permet la bonne fondation. Le Législateur n'est-il alors qu'une version ennoblie du tyran? Dans *What is Authority*, Arendt mentionne justement que Platon et Aristote, devant la nécessité de l'autorité, se tournent vers des exemples de la vie privée grecque, où l'homme a plein droit sur les membres de la maison.<sup>466</sup> Basée sur la force, cette domination privée est pré-politique. Le Législateur serait alors l'image idéalisée du père qui règne sur sa maisonnée pour le bien de celle-ci. Lorsque

---

<sup>466</sup> Arendt, *Op. Cit.*, page 9.

l'on tente de limiter l'autorité du Législateur, c'est par l'ajout d'une détermination éthique qui viendrait imiter le devoir des parents de prendre soin des enfants : l'autorité doit se mouler à la vérité, ou à la pitié naturelle, ou au projet de fonder la liberté de la cité. Le Législateur agit pour le bien d'autrui et c'est ce qui le sépare d'un simple despote.<sup>467</sup> C'était d'ailleurs le défaut de la première tentative de législation dans le deuxième discours, où l'on voit le riche agir pour assurer sa propre supériorité sociale.

Le vrai Législateur doit prendre la position du sage pour qui, par nature, la justice doit être au-dessous de toute autre considération. Ce n'est pas une limite du même ordre que la division moderne des pouvoirs politiques, car la limite doit être interne au Législateur, puisqu'il agit seul. Une sensibilité éthique pour ces limites serait ce qui le séparerait des imposteurs qui inventent des lois pour leurs propres intérêts. Ceci ne soustrait évidemment pas le Législateur à la critique. On pourrait penser par exemple au despotisme éclairé qui s'appuyait justement sur une telle théorie du souverain absolu que sa vertu personnelle rendait propre à gouverner dans l'intérêt de tous. La théorie laisse toujours en suspens la question des moyens pour s'assurer cette vertu chez un souverain absolu à l'abri de la critique. Le Législateur rajoute à cela en construisant le peuple que ce souverain gouvernera et laisse ainsi l'Histoire seule comme juge final de sa législation. La solitude du Législateur, qui se voit dans les exemples historiques, devient l'élément qui permet la métamorphose de la figure d'un fondateur vertueux en une figure autoritaire. Car sans égaux, qui peut juger de la législation?

---

<sup>467</sup> Arendt met par contre une nuance à cette déclaration pour ce qui est de Platon. Le Législateur légifère pour le bien de la Cité mais seulement secondairement, car son objectif premier est de sauvegarder la philosophie. La Cité et la philosophie sont toujours en conflit. Pour Platon, la seule solution est la domination de la philosophie qui assure également la bonne constitution de la cité. *Ibid.*

Il nous semble qu'il manque ainsi quelque chose aux théories avec Législateur. Nous pourrions résumer ce manque en l'appelant la transmission des lois. Nous avons noté la difficulté de concevoir l'autorité qu'aurait un Législateur pour accomplir son œuvre. Comment le projet du Législateur se réalise-t-il concrètement? Dans les *Lois* de Platon, la réalisation de la législation passe par la fondation d'une cité-colonie, fondée par un intermédiaire. Or, la transmission du projet de législation du Législateur philosophe à cet intermédiaire fondateur est laissée floue. L'intermédiaire est convaincu par le Législateur dans des termes personnels, relation difficilement universalisable. Dans la *République*, l'irréalité de l'exercice permet d'ignorer complètement comment le Législateur accomplirait concrètement sa tâche. Platon offre souvent des réponses à des critiques incarnées par les interlocuteurs de Socrate, par exemple dans les livres 5, 6 et 7. Par contre, les critiques sont des contre-arguments théoriques qui ne parlent pas de l'acceptation par le peuple, qui serait probablement moins sensible aux arguments philosophiques complexes. Chez Machiavel, la question est plutôt de savoir comment étendre une autorité pour la rendre efficace dans un champ où elle n'a pas habituellement d'effectivité. Comment Numa, comme roi, devient-il un Législateur religieux? Pourquoi est-ce que le peuple romain finit par accepter son récit sur les nymphes? Chez Rousseau, la question est absente. Cette lacune peut s'expliquer par les difficultés que nous avons notées. Le Législateur est déjà une réponse partielle à des questions difficiles. La transmission des lois fondamentales entre le Législateur et le peuple est laissée en suspens parce que le problème de l'autorité y est directement lié. Nous avons déjà plusieurs fois discuté cet enjeu et il rejoint le problème de la transmission en ce que le flou de l'autorité du Législateur est directement lié à la position d'extériorité qu'il doit avoir à l'égard du peuple. Ce dernier ne peut jamais voir la valeur des lois avant l'institution de la cité. Pourquoi les accepte-t-il alors?



Nous pouvons peut-être trouver un élément de réponse chez Max Weber<sup>468</sup>. Rappelons sa célèbre division de trois types d'autorité : légale, traditionnelle et charismatique.<sup>469</sup> Les deux premières ne s'appliquent pas à notre cas. Une autorité légale sous-entend un cadre légal qui définit le rôle d'un dirigeant. La version traditionnelle aussi suppose un cadre légal mais non-écrit. Reste donc l'autorité charismatique qui nous semble beaucoup plus proche de notre discussion, car le Législateur convainc de façon non-rationnelle et à l'extérieur d'un cadre préétabli.<sup>470</sup> Ceci n'est peut-être même pas si étranger à la pensée des trois auteurs de notre première section. Le moment de la donation de la loi n'est pas si rationnel quand on s'y attarde. Malgré la place élevée de la raison dans l'œuvre platonicienne, sa théorie contient également en arrière-plan des éléments irrationnels. On peut illustrer rapidement cette idée par la question du poète dans la cité. Dans la *République*, Socrate chassait le poète parce que son discours était à la fois immoral et ignorant. Le rationnel met donc l'irrationnel au ban et lui ôte son droit de cité s'il ne se soumet pas à des impératifs rationnels. Il est clairement question ici de la légitimité de l'autorité des différentes figures de la cité. Or dans la *République* et dans les *Lois*, le poète est ramené, tout en étant soumis au Législateur.

Pour notre compte, visant à l'utilité, nous aurons recours au poète et d'un conteur plus austère et moins agréable qui imitera pour nous le ton de l'honnête homme et se conformera aux modèles, dans son langage, aux règles que nous avons établies dès le début, lorsque nous entreprenions l'éducation de nos guerriers.<sup>471</sup>

L'art doit être au service de la cité, elle-même construite sur la base d'une connaissance du bien et de la vérité. Le Législateur est alors considéré comme le

---

<sup>468</sup> L'inclusion de Weber dans notre propos a également un intérêt additionnel, de par la dette intellectuelle qu'il a envers Nietzsche. Nous avons ainsi des premiers aperçus de notre destination.

<sup>469</sup> Weber Max, *Économie et Société*, tome 1, Paris, Plon, 1971.

<sup>470</sup> *Ibid.*, page 16.

<sup>471</sup> Platon, *République*, livre 3, 398a-b, pages 149-150.

poète ultime parce que la cité est la plus grande œuvre possible et c'est donc dans sa personne seule que l'irrationnel peut trouver son rôle véritable et se mettre au service de la vérité. Les autres poètes doivent mouler leur poésie sur ce que le Législateur permet comme discours. C'est la connaissance, au final, qui assure la légitimité de l'autorité du Législateur, opposée à l'illégitimité des poètes ignorants, et qui détermine la hiérarchisation des vérités. La valeur de cette connaissance est par contre, à sa base, inexplicable. Le Législateur platonicien veut convaincre en persuadant le peuple de la valeur de la vérité comme fondement du politique, mais cette persuasion est impossible. Arendt pense que cette incompréhension est intrinsèque au projet de vouloir légiférer par la raison, qui ne peut convaincre le peuple. Les citoyens doivent croire à un dogme religieux qui assure des récompenses et des punitions après la mort.<sup>472</sup>

Déjà, nous avons ici un reflet du côté irrationnel de la législation, son côté charismatique aussi. Pour Machiavel, c'est la suspension temporaire des limites normales de l'autorité légale qui constitue le champ du Législateur, comme dans l'exemple de Numa. Ceci doit alors nécessairement se trouver une base extra-légale, comme dans la référence à un ordre divin. Il doit alors s'en remettre à cette autorité charismatique exprimée dans sa capacité à convaincre.<sup>473</sup> De son côté, Rousseau affronte explicitement la difficulté : qu'est-ce qui sépare un Législateur d'un imposteur convaincant ? Il nous dit que c'est sa grande âme. Cela ne veut toutefois pas dire grand-chose sans des critères spécifiques. La question de la religion civile rend cette distinction encore plus incertaine puisque même la cité correctement constituée dépend de la présence d'un cadre religieux qui attache le citoyen à la cité. Rousseau ne peut pas répondre à la question de l'acceptation des lois par le peuple. C'est bien plutôt le jugement rétroactif qui

---

<sup>472</sup> Arendt, *What is Authority*, page 9.

<sup>473</sup> Particulièrement, à convaincre de l'origine divine de la législation, elle-même une façon de réclamer une autorité impossible à discuter une fois acceptée. La religion devient le pari ultime. Si la population croit à la divinité de la législation annoncée, la mise est essentiellement gagnée.

détermine qui est le Législateur, et surtout le jugement de ceux qui habitent dans le corps politique nouvellement créé. Nous nous retrouvons encore avec une autorité approuvée après le fait et qui trouvait sa base à l'extérieur du cadre habituel de la cité.

L'intérêt de l'analyse weberienne de l'autorité charismatique est donc indéniable pour cerner le thème du Législateur. Mais cette analyse a néanmoins une double limite. Premièrement, l'autorité du Législateur n'est pas politique mais fondatrice, comme nous l'avons dit précédemment. Weber pense que l'autorité est une lutte autour de la question de la légitimité des décisions prises et que cette lutte se déploie dans les justifications qu'on donne de cette légitimité.<sup>474</sup> La justification qui fonctionne dans une situation peut s'écrouler dans une autre. Cette définition, qui conçoit l'autorité comme une lutte interne à une société, s'applique mal au travail du Législateur, surtout quand on pense aux exemples qui font du Législateur un étranger dans la cité. Le travail du Législateur est orienté vers la création d'une autorité légale que le Législateur ne partage toutefois pas mais qu'il laisse en héritage à la cité. Le Législateur ne règne pas, il n'a pas à se justifier sur cette base. Les catégories deviennent inadéquates lorsqu'utilisées ainsi parce que l'autorité du Législateur n'en est justement pas vraiment une. Le travail légiférant serait alors toujours une enfreinte injustifiée mais nécessaire pour que les lois comme lois puissent exister.

Que doit-on alors tirer de ces dernières réflexions? Il pourrait nous sembler de prime abord qu'elles invalident l'idée même d'un Législateur en remettant en question sa possibilité ou même son utilité. Or, nous avons tenté dans cette section de nous garder de porter ce genre de jugements. Nous n'avons jamais été intéressés par la force explicative du concept du Législateur mais plutôt par les questions auxquels il tente de répondre. On peut également mettre ces idées en

---

<sup>474</sup> Weber, *Op. Cit.*, page 35.

relation avec ce que nous avons dit sur la pensée de Nietzsche dans le premier chapitre. Nietzsche, comme Platon et Rousseau, subordonne la politique à autre chose, tout en refusant la possibilité que cet autre chose puisse en retour s'incarner dans une forme politique. La politique morale avait créé une sorte de relation à deux sens entre la politique et la justice. La justice déterminait la politique mais elle ne se comprenait simultanément qu'en des termes politiques. Nietzsche refuse ce lien entre les deux idées et c'est sur la base de ce refus qu'il peut également éviter la question de l'autorité du Législateur, parce que le champ d'action de ce dernier n'est plus politique mais culturel. On perçoit donc dans la réponse de Nietzsche un questionnement finalement proche de celui de la politique morale mais dont l'objectif aurait été déplacé. On retrouve donc la profondeur et la difficulté des questions auxquelles le Législateur est une tentative de réponse.

Ce que nous avons dit sur Hegel nous semble approprié pour aborder en quoi les théories sans Législateurs ont leurs propres difficultés. Qu'importe la source qu'elles donnent aux lois, ces théories ont irrémédiablement besoin de médiateurs. On ne trouve ni la Nature, ni Dieu, ni l'Histoire comme objet empirique dans le monde. Nous avons déjà discuté de cet aspect avec l'exemple de Moïse, qui sert d'intermédiaire pour un peuple qui craint le contact direct avec Dieu. Il nous semble que les théories sans Législateur, avec une exception à laquelle nous reviendrons, introduisent donc le médiateur comme solution à cette distance entre le monde humain et le cadre moral qui doit lui servir de structure. Cette inclusion prête flanc à une critique facile : le médiateur qui seul a accès à la source de la Loi serait soit en train de mentir, soit en proie à des hallucinations.

Il nous semble ici qu'il faut distinguer entre les deux idées. D'un côté, nous avons ce que le Législateur dit de son propre travail. Moïse affirme servir de médiateur

entre les Hébreux et Dieu, ce qu'on peut croire ou non. De l'autre, il y a ce que les philosophes politiques disent de cette même médiation. Par exemple, Hegel fait découler l'œuvre du Législateur d'une participation souvent inconsciente au développement de l'Idée. De la même façon, la cité d'Aristote est fondée par des individus mais à partir d'une nature politique humaine. Les traits psychologiques du médiateur sont donc mis de côté. Ce n'est pas ce que les individus disent d'eux-mêmes mais c'est l'interprétation qu'on en donne qui nous intéresse. Or elle arrive à sa conclusion logique lorsqu'elle affirme que la particularité des individus est effacée devant la nécessité que représente l'extériorité législatrice. Hegel est probablement le cas le plus extrême. Nous avons vu qu'il conçoit la participation des grands hommes à l'Histoire comme un sacrifice. Hegel nous dit que le particulier dans l'histoire est au mieux une contingence et au pire quelque chose qui doit se fondre complètement dans un universel qui seul compte vraiment. Si un tel grand homme n'accomplit pas ce que l'époque requiert, un autre le fera. Aristote et Hegel partagent à des degrés différents une interprétation finaliste de l'action qui relativise la part proprement individuelle au profit de la cause sous-jacente qui agit véritablement. Nous pouvons avancer qu'une idée produisant des effets similaires se retrouve chez Augustin, pour qui la vertu s'exprime par l'obéissance à la loi divine. Encore une fois, c'est seulement par l'accord du particulier à l'universel que l'individu peut véritablement trouver son centre.

Ceci nous mène à notre exception. L'absorption de l'individuel dans une totalité agissante nous semble absente chez Hobbes. Bien sûr, il y est aussi question de particularités subsumées. Fondamentalement, elles ne le sont toutefois pas pour participer à l'universel, mais plutôt pour satisfaire leurs propres intérêts de sécurité. Cette satisfaction individuelle permet ensuite la civilisation et la science en pacifiant la cité, mais ces buts collectifs sont des résultats émergents plutôt

que des finalités. Hobbes n'est pas finaliste et les individus dans sa théorie trouvent leur satisfaction en pensant de façon conséquentialiste. Il nous semble que ce qui rend Hobbes exceptionnel est que, dans sa pensée, ce qui détermine l'être humain se réduit à son existence propre comme créature désirante. La nature telle que la pense Hobbes ne s'exprime pas comme un extérieur. Il semble pourtant inapproprié de l'appeler une autonomie, puisqu'on est en fait devant une nécessité presque biologique. Cette interprétation de Hobbes ne peut que nous rappeler ce que nous avons dit sur la volonté de puissance chez Nietzsche. Il nous semble par contre que c'est le résultat de la fondation qui prend la place de l'hétéronomie. Le Léviathan, représentant toutes les volontés combinées, devient un « dieu mortel ». C'est dans cet universel immanent que la particularité doit être subsumée, en transférant ses droits pour le bien de tous.

Les auteurs qui se dispensent d'un Législateur partagent donc cette relativisation de l'importance de l'individu dans la fondation. Ils pensent tous, pour reprendre la métaphore, que la statue est déjà présente dans le marbre, ou plus justement, que la forme de la statue ne dépend pas du sculpteur, qui ne serait qu'un instrument. Cette métaphore nous aide d'ailleurs à expliciter un autre élément de cette relativisation. Elle dépend d'une diminution radicale de l'importance de ce qui est propre à l'individu devant ce qui légifère pour lui. La Nature, l'Histoire et Dieu le dépassent complètement et s'imposent à lui dans une relation unidirectionnelle. Cette idée d'une distance infranchissable entre l'humain et quelque chose d'autre traverserait donc les pensées qui se dispensent du Législateur et c'est, à notre avis, elle qui remplace la question de l'autorité de cette figure. Chez Aristote, Hegel et Augustin, c'est la dignité intrinsèque de l'altérité qui vient justifier le travail des fondateurs. Cette dignité devient presque une nécessité quand on donne également à cette altérité une

puissance qui s'impose, ce qui rapproche de Hobbes. Finalement, le fondateur, comme le peuple qu'il fonde ou qu'il structure, est emporté par cette nécessité.

Il nous semble qu'au final, les auteurs traités dans les deux parties de notre chapitre finissent ici par se retrouver. L'idée d'une distance entre le début du corps politique et son existence subséquente se reflète dans la distance, que les théories politiques tentent de conceptualiser, entre ce qui fonde et ce qui est fondé. Le Législateur à la grande âme de Rousseau est-il si différent d'un médiateur qui incarne l'Histoire? Dans les deux cas, il y a une distance entre le peuple et le fondement de ses lois. Si les auteurs ne s'entendent pas sur la nature de cette distance, ils s'accordent sur sa nécessité. La figure législatrice agit alors comme courroie de transmission qui s'installe dans cette distance. L'accès à cet ordre, la sortie platonicienne de la caverne, peut se présenter de différentes façons, par la raison chez Platon, par la pitié chez Rousseau, par la foi pour Augustin et par l'Histoire chez Hegel. Mais pour légiférer, il doit y avoir retour dans la caverne, ce qui peut être conçu ou non comme un devoir. On sait que Platon présente le retour dans la caverne comme une source de souffrance et d'éloignement de la vérité. Si le philosophe devient législateur, c'est donc par obligation éthique. En revanche, pour Hegel, le grand homme pourrait n'être subjectivement motivé que par ses propres passions ou intérêts alors même qu'il accomplit son rôle historique.

Il reste que dans les deux cas, la participation à un ordre supra-individuel justifie et rend légitime un rôle législateur, qu'il soit directement politique ou plutôt moral. On peut lier cet aspect à ce que nous avons appelé la déchirure existentielle entre culture et nature. Dans les cas que nous venons d'évoquer, c'est justement cette distance entre l'humanité et la nature qui est abordée. On pourrait penser qu'Hobbes est encore ici une exception. On peut par contre rappeler qu'Hobbes refuse que le peuple puisse destituer le Souverain, une fois

que le corps politique est institué. Le Souverain n'est jamais que le récipiendaire du transfert des droits naturels de tous les contrats que les citoyens font entre eux. Dans ce sens, le Souverain reste dans l'état de nature et incarne donc lui-même cette distance entre le peuple et son propre fondement. En ce sens, Hobbes est plutôt un exemple parfait d'une tentative de réinscription parce qu'il trouve une place pour l'altérité directement au cœur du corps politique comme condition de son existence.

Tous les auteurs tentent cette réinscription de l'humanité au sein de la nature à travers la conceptualisation d'un fondement à la vie politique. Cette tension constante entre humanité et extérieur est probablement un élément commun à tous les auteurs, qu'ils intègrent ou non une figure forte du Législateur. Comme nous l'avons mentionné, le Législateur est une réponse au problème de la fondation de l'autorité des lois, réponse qui place une volonté humaine comme fondement. Si nous posons ce problème à travers la dichotomie autonomie-hétéronomie, il est parfois difficile de concevoir le Législateur comme une figure qui incarnerait l'autonomie humaine.<sup>475</sup> Son caractère exceptionnel le rend étranger à la vie normale du peuple, puisqu'il précéderait l'existence même de ce dernier. Le travail du Législateur pourrait être impossible à distinguer d'une imposition hétéronome, comme on la retrouve chez des auteurs qui fondent les lois sur la nature ou la volonté. Il nous semble que cette proximité est causée par la nature même de la fondation, qui apparaît toujours comme quelque chose d'exceptionnel dans le cours normal de l'histoire. Mais outre cette ressemblance, il faut reconnaître la distinction fondamentale entre ces théories. Expliquer l'origine des lois par un agent humain et l'expliquer par quelque chose d'autre n'est pas sans conséquence, par exemple sur la question de l'autorité.

---

<sup>475</sup> Quoique nous reconnaissons l'importance de cette distinction dans la pensée de Kant, nous l'utilisons ici pour indiquer la source d'une législation face au peuple qui la reçoit. Cette question est liée à celle de l'autorité.



Ce sont ces questions communes qui expliquent à notre avis la difficulté de vraiment bien séparer les théories en deux camps avec d'un côté la présence claire d'un Législateur et de l'autre une absence complète. Nous avons aussi mentionné que la question centrale mais souvent souterraine est en fait celle des commencements et de leurs possibilités. Les philosophes sont placés devant des sociétés politiques déjà formées puisque celles-ci sont nécessaires à l'apparition d'une pensée abstraite autoréflexive. Cet état de fait pose le problème de son début et amène donc une théorisation de l'origine possible de ces sociétés, sur le mode explicatif et spéculatif. Or, ce retour en arrière bute toujours sur une sorte d'horizon impénétrable où les théories se construisent et placent leurs hypothèses. Si le philosophe voit l'injustice ou le désordre dans sa société, il pourra alors être porté à théoriser une refondation possible qui réorienterait toute l'entreprise politique. C'est ce que nous retrouvons chez Platon et Rousseau, qui conçoivent des refondations par des Législateurs au sens le plus fort. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces Législateurs leur ressemblent, possédant les traits que les auteurs s'attribuent à eux-mêmes, que ce soit la sagesse ou la pitié. Ils suggèrent ainsi, implicitement, que s'ils avaient présidé à l'établissement des sociétés, ils les auraient sauvées de leur naturel injuste. C'est l'obscurité des débuts politiques qui rend finalement possible toute cette entreprise philosophique.

La question de la fondation fait partie de ces enjeux politiques qui ne trouvent jamais de réponses définitives, mais qui donnent en revanche une porte d'entrée vers le cœur de la pensée politique d'un auteur. C'est par cet accès que nous avons tenté de donner un portrait non-exhaustif de certaines réponses de la tradition de philosophie politique occidentale. Or, depuis le début, nous avons présenté ce portrait comme une préparation et non comme un aboutissement. Cette réflexion sur le Législateur et la question de la fondation prépare

l'application de nos questionnements et de nos catégories théoriques à l'auteur qui intéresse principalement le propos de notre recherche, Nietzsche. Si nous devons tirer une conclusion des premières confrontations présentées dans ce chapitre, il faudrait d'abord remarquer combien les catégories de la tradition sont insuffisantes pour bien rendre compte de la pensée de Nietzsche. Elles sont constamment repensées, déplacées et relativisées. Nous avons par contre conclu à un questionnement partagé avec tous les auteurs présentés. C'est à partir de cette relation paradoxale à la tradition que notre prochain chapitre tentera de synthétiser tout ce que nous avons pu dire jusqu'à maintenant. Nous devons pour cela conserver à l'esprit non seulement les outils mais également les tensions, les réponses et les possibilités que notre recherche a éclairés jusqu'à maintenant. L'application de tout cela se trouve alors confrontée à une pensée qui, comme nous l'avons exposé dans le premier chapitre, ne se présente pas de prime abord comme politique. Cela constitue la difficulté de la chose mais également son intérêt.

## CHAPITRE III : LA FIGURE DU LÉGISLATEUR CHEZ NIETZSCHE

### 3.1 Introduction

Les chapitres précédents nous ont fourni les questionnements que nous chercherons maintenant à confronter à la pensée nietzschéenne. Comme la plupart des auteurs considérés au chapitre 2 sont eux-mêmes l'objet de commentaires nietzschéens, cela facilitera d'ailleurs notre mise en perspective de sa réflexion.<sup>476</sup> Nous garderons en tête notre distinction entre les théories avec ou sans Législateur non seulement pour tenter de classer Nietzsche, mais également pour voir en quoi les tensions dans une possible théorie nietzschéenne du Législateur se déploient dans une oscillation constante entre ces deux possibilités.

La présence du Législateur chez Nietzsche a été maintes fois soulignée. Même un ouvrage de référence comme le *Dictionnaire Nietzsche* de Patrick Wotling a une entrée complète sous ce titre. Wotling associe directement le Législateur à un travail préalable de généalogie qui servirait à démêler les interprétations qui recouvrent le présent. Il cherche à réinterpréter les interprétations pour les rendre disponible à une nouvelle construction. La philosophie de Nietzsche aurait donc un double pendant négatif-positif. Wotling le résume ainsi :

En déterminant la philosophie comme activité de législation, et le philosophe comme législateur, Nietzsche indique que la première ne saurait être conçue comme une simple recherche de la connaissance, articulée à l'exigence de la vérité,

---

<sup>476</sup> Il faut par contre faire la remarque que les commentaires de Nietzsche sur les autres auteurs traitent assez rarement de question politique. Même dans son opposition à Rousseau et, à travers lui, à la Révolution française, ce sont les évaluations morales qui sous-tendent les positions politiques qui sont visées. Pour d'autres auteurs, ce sont les aprioris sur l'être, le devenir et la structure de la réalité qui sont le lieu des désaccords. Certaines oppositions sur ces points sont explicites comme avec Platon alors que d'autres sont plus indirectes, comme pour Hegel. Nietzsche, *Crépuscule*, aphorisme 48, page 1021.

dont il conteste la légitimité. La philosophie n'a pas seulement des enjeux théoriques et critiques, mais elle doit impliquer à terme une tâche pratique et créatrice, comme l'indique le paragraphe 211 de PBM.<sup>477</sup>

La lecture de Wotling nous semble par contre porter un regard partiel sur la figure du Législateur chez Nietzsche parce qu'elle s'attarde surtout à la dernière partie de l'œuvre. Bien que cette période représente probablement le moment le plus riche de la pensée de Nietzsche, cela laisse de côté les figures du Législateur dans les œuvres précédentes. Notre approche veut montrer que le Législateur-philosophe de la période tardive est le résultat d'une évolution dans l'œuvre et que cette évolution est en fait constituée d'une série de changements et de retours sur les caractéristiques de cette figure. Nous avons déjà dit dans notre deuxième chapitre que la figure du Législateur donne des indications fortes sur la pensée d'un auteur et il nous semble que les changements de cette figure dans l'œuvre de Nietzsche reflètent aussi les changements profonds de sa pensée de manière plus générale.

Cette introduction débutera par une réflexion qui met les bases pour le reste de notre développement. Comme nous l'avons montré dans notre deuxième chapitre, le problème du Législateur est lié directement à la question de la loi comme élément structurant du corps politique. Une fois écrite, la loi devient le référent commun des membres du corps mais elle serait inefficace sans une façon de punir les infractions.<sup>478</sup> Cela nous ramène à la question de l'autorité des lois fondamentales, qui doivent constituer l'autorité politique qui devra ensuite assurer leur préservation. Ce rapport complexe et ambigu entre fondement et autorité est la base de tout corps politique. Or, la pensée de Nietzsche est, au

---

<sup>477</sup> Céline Denat et Patrick Wotling, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Ellipses, 2013, page 182.

<sup>478</sup> Cette section assume que "loi" est comprise dans le sens de loi au sens politique. Elle regroupe loi fondamentale et loi positive parce que nous référons ici à loi comme structuration de l'existence politique, ce qui réduit l'importance de savoir si ces lois sont fondamentales ou positives.

mieux, indifférente à la question de la loi comme structure. Au pire, elle lui est plutôt hostile. L'idéal platonicien d'une législation parfaite, figée et sauvée de la corruption par ses propres lois, est loin de la pensée de Nietzsche. La loi représente plutôt pour lui le résultat figé d'une lutte antérieure. Elle est nécessairement appelée à être dépassée quand la situation change. La loi elle-même devient un instrument de pouvoir dans les luttes constantes qui animent les corps politiques.<sup>479</sup> On peut penser à la critique que Nietzsche fait par exemple du libéralisme politique dans *Le Crépuscule des Idoles*. Il le voit favorablement comme mouvement social, comme volonté de puissance incarnée dans une idéologie politique, mais négativement lorsqu'il est triomphant, qu'il s'installe politiquement et étouffe la possibilité d'être dépassé. Cette évaluation peut s'appliquer aux événements de la Révolution française où le libéralisme politique, porté par la classe bourgeoise, entre en lutte avec les éléments sociaux et politiques dominants de l'époque. Il est encore dynamique et prêt à se battre pour la liberté. Les jugements critiques de Nietzsche visent plutôt le libéralisme triomphant. Après sa victoire, le libéralisme devient une force conservatrice qui cherche à asseoir sa puissance dans les lois, dans l'économie et dans les structures politiques démocratiques.<sup>480</sup> Hannah Arendt verrait dans cette évaluation une conséquence de l'agonisme de la pensée de Nietzsche, son enthousiasme pour la fluidité des luttes politiques et son dédain pour l'immobilisme culturel. De manière générale, Nietzsche perçoit les lois comme une structure conservatrice à travers lesquels un groupe dominant tente

---

<sup>479</sup> Le cas de Solon dont la législation lui apparaissait même à lui-même comme une tyrannie personnelle, suivi d'une énumération de philosophes législateurs, incluant Platon. Nietzsche, *Humain trop Humain*, livre 1, aphorisme 261, page 580 à 582.

<sup>480</sup> "Les institutions libérales cessent d'être libérales aussitôt qu'elles sont acquises : il n'y a rien dans la suite, rien de plus foncièrement nuisible à la liberté que les institutions libérales... Les mêmes institutions, tant qu'il faut combattre pour elles, ont de toutes autres conséquences; elles favorisent alors, d'une façon puissante, le développement de la liberté. En y regardant de plus près on voit que c'est la guerre qui produit ces effets, la guerre pour des institutions libérales, qui, en tant que guerre, laisse subsister les instincts *antilibéraux* » *Id.*, *Crépuscule*, pages 1012-1013.

d'imposer ses intérêts à tout le corps politique.<sup>481</sup> De par son universalité apparente, la loi obscurcit son origine dans la lutte. Nous avons déjà vu cette idée dans notre discussion de la législation qui justifie son origine et ses moyens par sa victoire. La lutte politique est violente, littéralement et métaphoriquement, parce qu'elle se fait par les armes et qu'elle mène à une nouvelle hiérarchisation sociale.<sup>482</sup> Produit d'une lutte terminée, la loi empêche la répétition des conditions de son apparition.

Comment alors penser la loi dans la pensée de Nietzsche si son attitude fondamentale lui est hostile? Un début de réponse se trouve dans la notion de volonté de puissance. Nous avons vu qu'il explique comment l'acte même de la volonté veut, implicitement, la répétition de ce vouloir et l'accroissement du champ des possibles qui se présente à elle pour cette répétition. Cet accroissement représente une volonté saine que Nietzsche oppose à une volonté décadente qui veut conserver par incapacité à augmenter ses possibilités. Ces degrés de puissance des forces déterminent ce qui commande et ce qui obéit. Cette grille s'applique autant à la multiplicité des instincts qui composent les individus qu'au monde politique. La volonté de puissance est une notion explicative et généalogique. Il permet de comprendre les objets par les volontés qui s'impriment sur eux et rend également compte de la fluidité des événements et de leur complexité. Nous avons également vu au chapitre 1 que Nietzsche comprend l'histoire comme un affrontement de morales et que la vraie question politique est sur ce terrain-là.

---

<sup>481</sup> On peut interpréter cet aphorisme dans ce sens. Les groupes révolutionnaires qui veulent prendre le pouvoir et imposer des lois deviennent rapidement autoritaires dans la nouvelle relation de pouvoir. *Id.*, *Aurore*, aphorisme 184, page 1077.

<sup>482</sup> Cette refonte de la hiérarchisation suit nécessairement la lutte politique, même celles qui se veulent libératrices. On peut penser à la volonté d'abattre les classes sociales dans les mouvements marxistes. Or, même l'abolition de la hiérarchie passe dans les faits par la liquidation de l'ancien groupe dominant.

Quel type de législation Nietzsche peut-il dès lors rechercher ? S'il y a un Législateur dans sa pensée, comment peut-on en concevoir le travail et l'œuvre ? S'il n'y en a pas, sa figure est-elle remplacée par autre chose, et si oui, par quoi ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre dans ce chapitre. Pour ce faire, nous diviserons notre chapitre en deux grandes parties. Nous commencerons par repérer et expliciter ce qui se présente comme diverses figures possibles de Législateur dans l'œuvre de Nietzsche. Nous démontrerons que le thème passe chez Nietzsche par quatre phases, où l'identité des figures du Législateur ainsi que le champ dans lequel elles opèrent se modifient au fil des œuvres. Notre première section retracera ainsi ces figures et cette évolution, avec les différences et les ressemblances qui la traversent. La deuxième grande partie présentera l'analyse finale de la place de ces Législateurs dans l'œuvre ainsi que les réponses possibles aux questions soulevées dans les chapitres précédents.

### 3.2 L'évolution des figures du Législateur dans l'œuvre

Dans cette section, nous montrerons que la figure du Législateur évolue dans la pensée de Nietzsche. L'idée d'une périodisation de l'œuvre de Nietzsche n'est ni neuve ni originale. Plusieurs auteurs en ont donné leur propre version. Eugen Fink, par exemple, fait un tel regroupement à partir d'un critère de paradigme philosophique.<sup>483</sup> Il interprète l'évolution de Nietzsche comme une série de retournements, commençant par une période romantique rejetée ensuite par une *Aufklärung* démystificatrice qui se termine avec *Le Gai Savoir*. *Zarathoustra* constitue une troisième période qui sert d'annonce pour l'œuvre tardive, qui constitue la dernière section de l'œuvre. Il nous semble par contre que pour la question du Législateur, cette division doit être ajustée. *Aurore* et *le Gai Savoir*

---

<sup>483</sup> Fink, *La philosophie de Nietzsche*, page 53.

nous semblent servir d'annonces à *Zarathoustra* plutôt que de continuations d'*Humain trop Humain*. C'est d'ailleurs comme cela que Nietzsche décrit ces deux œuvres dans sa correspondance personnelle. Nous diviserons donc l'œuvre ainsi : la période romantique, la période positiviste, la période Zarathoustra et la période post-Zarathoustra.

Précisons le contenu de chaque période. La première aura comme pièce centrale le premier livre de Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*. Nous y incluons également les textes de jeunesse et les *Inactuelles*. Encore proche de Schopenhauer et caractérisée par l'amitié avec Wagner, elle correspond à la période romantique de la catégorisation de Fink. Une deuxième période s'articule autour d'*Humain trop Humain*. Sur le plan biographique, Nietzsche s'éloigne de Wagner et devient de plus en plus malade. Cette période est souvent nommée la période positiviste de Nietzsche, de par les thèmes d'*Humain trop Humain* et de par sa volte-face dans son appréciation de la science.

La troisième période contient les œuvres d'*Aurore* jusqu'à *Ainsi parlait Zarathoustra* inclusivement alors que la quatrième couvrira le reste des œuvres, de *Par-Delà Bien et Mal* jusqu'à l'écroulement mental de 1889.<sup>484</sup> Ces deux périodes contiennent les œuvres qui font partie de ce que l'on appelle habituellement la maturité philosophique de Nietzsche. C'est la figure de Zarathoustra, qui représente le moment fort du thème du Législateur dans l'œuvre, qui nous incite à utiliser une telle distinction. *Aurore* et le *Gai Savoir* deviennent alors une sorte de crescendo montant vers cette figure. La partie qui suit inclut toutes les œuvres qui suivent *Zarathoustra* et représente la période de l'approfondissement de ce que *Zarathoustra* avait ouvert comme possibilités de

---

<sup>484</sup> Nous avons déjà fait référence au problème de la *Volonté de Puissance* comme œuvre. Nous choisissons de l'exclure tout en conservant la possibilité de puiser dans le *Nachlass* pour notre propos. Le *Nachlass* est, par sa définition, sans structure, ce qui rend difficile de lui donner un sens solide tout en offrant des morceaux intéressants après interprétation. C'est justement cette fausse structure collée aux aphorismes de la *Volonté de puissance* qui la rend si difficile à justifier.



pensée. Ces deux dernières sections prendront plus de place dans notre travail parce qu'elles sont non seulement plus complexes mais également plus riches en références au Législateur. Débutons donc la discussion par la première période.

### 3.2.1 La Naissance de la Tragédie et les premiers écrits

*La Naissance de la Tragédie* se veut une réinterprétation de la vie culturelle et artistique des Grecs anciens, pensée à partir d'une sorte de sommet que représenterait la tragédie classique. Cette réinterprétation est doublée d'un côté propagandiste wagnérien, car Nietzsche dit trouver l'inspiration pour sa réinterprétation dans un renouveau esthétique incarné par l'art de Wagner. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche décrira cette première œuvre comme étant habitée par une métaphysique d'artiste et un romantisme excessif. Il restera néanmoins convaincu toute sa vie que l'œuvre est née d'une nouvelle compréhension de la vie grecque et d'un grand questionnement sur la valeur de la civilisation.<sup>485</sup> Il y centre sa discussion sur les œuvres d'Eschyle et de Sophocle, qualifiés d'auteurs classiques, alors qu'il voit Euripide comme la décadence de cette forme d'art.<sup>486</sup> Cette critique présente déjà des thèmes qui reviendront dans toute l'œuvre nietzschéenne, y compris, ironiquement, dans sa critique future de Wagner. Nietzsche articule sa compréhension de la culture grecque à partir d'une métaphore à deux têtes représentées par les figures divines d'Apollon et de Dionysos.<sup>487</sup> Ces dieux servent de représentations mythologiques des deux principes qui animent l'art grec. Apollon est le dieu de l'ordre serein qui transparaît dans l'art visuel et plastique des Grecs. La représentation dominante

<sup>485</sup> L'essai d'autocritique, écrit en 1886, présente toutes ces ambiguïtés que Nietzsche a lui-même vues dans sa propre œuvre. Il dira même dans *Ecce Homo* qu'elle a des odeurs hégéliennes lorsqu'elle fait découler l'histoire du développement de la binarité apollinienne-dionysiaque. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, essai d'autocritique, pages 23-34 et *Ecce Homo* page 1153.

<sup>486</sup> Sur Euripide : *Id.*, *Naissance*, page 99.

<sup>487</sup> *Ibid.*, page 35.

que l'on se faisait de l'art grec jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle était justement très apollinienne, remplie de grandes statues blanches au nez droit et au regard dur, représentant des dieux avec des physiques idéalisés.<sup>488</sup> Le classicisme voyait dans cet art une perfection inspirée par la mesure et l'amour du beau en soi. En revanche, Dionysos représente le côté sauvage de l'existence grecque, les mystères religieux, la folie et l'ivresse. C'est dans l'expérience de la vie comme mouvement unitaire et chaotique que l'expérience dionysiaque se révèle à l'individu et c'est dans la musique que cette expérience est la plus immédiate.

Le « titanique », le « barbare » fut, en dernier ressort, une nécessité du même ordre que l'apollinien. Imaginons maintenant comment dut résonner, à travers ce monde fondé l'apparence et la mesure, et artificiellement endigué, l'ivresse extatique des fêtes de Dionysos en mélodies enchantées de plus en plus séductrices; comme, en ces chants, éclata, jusqu'au cri perçant, tout l'excès démesuré de la nature, en plaisir, souffrance et connaissance, représentons-nous ce que pouvait valoir, face à ce chant démoniaque du peuple, la psalmodie de l'artiste apollinien, au son languissant de la harpe.<sup>489</sup>

Cette expérience est ambiguë, étant à la fois euphorique et horrifiante. Les deux dieux représentent les deux aspects de la nature même, son côté ordonné et son côté terrifiant.<sup>490</sup> Le mariage parfait de ces deux aspects en tension dans une seule forme artistique ferait de la tragédie le sommet de l'art grec. Elle offre au spectateur, selon Nietzsche, la justification de la vie en entier par le jeu constant des deux termes. Dans le héros tragique sacrifié métaphoriquement sur scène, le

---

<sup>488</sup> On peut également voir dans cette interprétation nietzschéenne une influence de Jakob Burkhardt, professeur à Bâle, dans l'interprétation de l'art tragique comme angle pour analyser une époque et une culture entières. Il faut d'ailleurs rappeler que c'est justement Nietzsche qui fait vraiment tomber l'interprétation dominante de l'idéal grec avec la *Naissance de la Tragédie*. La vie grecque avait été idéalisée, imaginant des hommes durs et stoïques attachés à la cité par une vertu politique virile. L'inclusion d'un élément dionysiaque complexifie cette image en montrant une culture grecque pour qui le caractère paradoxal de la vie était indépasseable. *Ibid.*, pages 42-44.

<sup>489</sup> *Ibid.*, page 46.

<sup>490</sup> *Ibid.*, page 39.

spectateur voyait l'ivresse absurde et tragique de la vie mais, plutôt que de le pousser dans le désespoir, l'art sauvait le monde en rendant le tout nécessaire.<sup>491</sup> En ce sens, l'art fonctionne de façon irrationnelle, plutôt que qu'expliquer, il montre et fait sentir esthétiquement. Apollon intervient dans ce processus par la qualité de rêve que la tragédie incarne. Dans le rêve, tout arrive de façon contingente, mais le rêveur comprend immédiatement la nécessité absolue de ce qu'il ressent, même si elle s'évanouit au réveil.<sup>492</sup> Cette expérience esthétique sort le spectateur de son existence individuelle en lui montrant une situation mythologisée où tout est justifié tragiquement.

Quel rapport avec le Législateur? Pour Nietzsche, cette forme artistique est devenue décadente en même temps que la cité grecque dans sa forme classique. Socrate, une des figures centrales de la *Naissance de la Tragédie*, serait le symptôme d'une nouvelle culture émergente. Nietzsche la voit apparaître dans des nouvelles idées qui mettent la connaissance dans une position privilégiée et opèrent ainsi une réévaluation qui place la raison comme source de la vertu.<sup>493</sup> Cette rationalisation se voit dans les dialogues de Platon, où Socrate questionne les valeurs dominantes à partir d'un critère de rationalité. L'équation socratique, simplifiée dans la formule « connaissance = vertu », fait l'effet d'une bombe dans une cité où la moralité aristocratique dominante était souvent irréfléchie et instinctive. Socrate et sa dialectique représentent intellectuellement la montée de la puissance du peuple après les guerres perses. L'affaiblissement des institutions de la cité aristocratique laisse place à une démocratisation politique

---

<sup>491</sup> "il a contemplé d'un œil pénétrant les épouvantables ravages et destructions de ce que l'on nomme l'histoire universelle, et percé à jour la cruauté de la nature; et il se trouve alors exposé au danger d'aspirer à l'anéantissement bouddhique de la Volonté. L'art le sauve, et par l'art, - la vie se le préserve. » *Ibid.*, page 58.

<sup>492</sup> *Ibid.*, pages 36-37.

<sup>493</sup> « Par ces mots, le socratisme condamne aussi bien l'Art existant alors que l'éthique de son temps : de quelque côté qu'il dirige son regard scrutateur, il constate le manque de jugement et la puissance de l'illusion, et il en conclut à l'absurdité profonde, à la condamnation de ce qui existe. Partant de ce point de vue, Socrate crut devoir réformer l'existence » *Ibid.*, page 82.

mais également culturelle.<sup>494</sup> Si cela ne restait qu'un développement grec, Nietzsche aborderait cet épisode en historien, mais il comprend cet événement comme un des moments fondateurs de la civilisation occidentale. Le couple connaissance-vertu devient une des évaluations morales centrales de notre civilisation en se transmettant notamment à travers l'œuvre de Platon.<sup>495</sup> Cette évaluation crée, ou du moins amène à la lumière, un nouveau type humain qui a la connaissance comme point de gravité.<sup>496</sup> Cette analyse du moment fondateur de l'Occident s'inscrit dans le projet de la *Naissance de la Tragédie* : refonder la culture allemande sur une nouvelle musique tragique, incarnée par Richard Wagner.<sup>497</sup> Un renouveau artistique tragique s'opposerait à la rationalisation dominante de la modernité et redonnerait unité au peuple allemand.<sup>498</sup> Cette unité se formulerait autour d'une nouvelle esthétique dionysiaque et serait alors portée par des nouvelles évaluations morales et artistiques. Elles deviendront le nouveau fondement d'une vie culturelle qui dévaluera la rationalisation tyrannique de la modernité scientifique, sans toutefois vouloir rendre cette science complètement impossible.

---

<sup>494</sup> La méthode généalogique qui naîtra plus tard dans les œuvres de Nietzsche trouve ici quelques balbutiements. La fatigue politique et militaire qui suit la guerre contre les Perses n'est pas nécessairement la cause des changements culturels. Nietzsche y voit déjà un changement face à une période antérieure. L'écroulement d'une culture se déploie dans plusieurs domaines simultanément. La généalogie ne cherche pas les causes mais les relations de pouvoir changeantes qui s'expriment dans ces différents aspects de la vie d'un peuple.

<sup>495</sup> On peut bien sûr penser à la phrase de Whitehead sur la tradition philosophique occidentale comme note de bas de page à Platon mais on peut également penser à l'influence de Platon dans la pensée musulmane. Il est difficile d'ignorer l'influence que Platon a pu avoir dans deux civilisations si fortement structurées par le monothéisme qui associe un dieu unique à l'idée même du Bien.

<sup>496</sup> *Ibid.*, page 88.

<sup>497</sup> D'ailleurs, il est difficile d'ignorer que Nietzsche ne fait que reprendre le projet politique et culturel que Wagner établit dans *L'art et la révolution* où il fait lui-même le lien entre culture grecque et allemande autour de la question de l'art. L'inclusion de Dionysos par contre est personnelle à Nietzsche mais il associe cette catégorie à la musique wagnérienne. *Ibid.*, page 126.

<sup>498</sup> "Il faut nous mêler à ces combats qui se livrent, je viens de le dire, dans les milieux les plus élevés de notre monde d'aujourd'hui, entre l'insatiable optimisme de la connaissance et le besoin tragique d'art." *Ibid.*, page 91.

Le Législateur de cette première période de la pensée de Nietzsche est donc l'artiste, et surtout l'artiste tragique. Cet artiste comprend l'art comme transmission d'évaluations morales à un peuple qui les reçoit comme fondement spirituel et culturel commun. C'est par la voie esthétique, par l'accès privilégié au vrai conçu de façon tragique, que l'artiste peut faire advenir ces fondements. Fink l'explique ainsi :

Sans doute Nietzsche suit-il la voie de la compréhension grecque de l'être, qui conçoit le beau comme un mode de l'être, cependant il n'en vient pas à une vision conceptualisée du phénomène esthétique. C'est le contraire qui se produit : Nietzsche se sert des catégories esthétiques pour formuler sa vision fondamentale de l'être. C'est cela qui confère à *La Naissance de la tragédie* son caractère romantique; Nietzsche l'appelle une « métaphysique d'artiste ». Le phénomène de l'art est placé au centre : en lui et à partir de lui on déchiffre le monde.<sup>499</sup>

L'artiste a donc une position privilégiée. Ces évaluations morales lui sont en effet accessibles parce que l'art, et particulièrement la musique, donnerait accès à l'essence même des choses.<sup>500</sup> On est ramené directement à notre définition antique de la politique qui donne aux mœurs le rôle de fondation pour la culture et la politique.<sup>501</sup> Cette fusion entre capacité artistique et philosophie donne quand même précedence à l'art comme moyen de transmission, comme source morale et comme expérience partagée dans la représentation théâtrale. La construction de la *Bayreuth Festspielhaus* sera le moment fondateur du renouveau espéré, un lieu de rassemblement où l'art tragique deviendra une expérience communautaire. Il faut souligner à quel point cette conception de la législation « tragique » qui détermine la première période de l'œuvre demeure apolitique. La vraie vie du peuple est d'abord culturelle et esthétique avec la

<sup>499</sup> Fink, *Op. Cit.*, page 21.

<sup>500</sup> Nietzsche, *Naissance*, pages 94-95.

<sup>501</sup> On y trouve particulièrement des réflexions sur l'éducation. Une société scientifique cherche à produire des types socratiques et limite les possibilités d'autres types. Par exemple, *Ibid.*, page 101.

politique en arrière-plan. L'artiste-Législateur de la *Naissance de la Tragédie* est loin de toute considération d'autorité et de lois comme nous les avons entendus jusqu'à maintenant. D'ailleurs, cette conception écarte également tout ce que nous avons dit à propos de la violence fondatrice et de la justification par le résultat.

C'est bien une perspective romantique que déploie la première œuvre de Nietzsche puisque l'artiste-génie agit comme avant-garde culturelle du peuple, alors qu'il puise son inspiration du fonds spirituel de ce même peuple. À travers l'art et l'artiste, le peuple retrouve sa vérité et la vit comme existence esthétique. Cette refondation se fait contre une fondation vieille de 2000 ans portée par la réévaluation socratique qui avait assis la rationalité comme dernière juge de l'existence :

Dans l'opéra comme dans le caractère abstrait de notre existence dénuée de mythes, dans un art déchu au rôle de divertissement aussi bien que dans une vie gouvernée par les conceptions, s'était dévoilée la nature antiartistique autant que ruineuse pour la vie de l'optimisme socratique. Mais de réconfortants présages sont venus attester que, malgré tout l'esprit allemand intact dans sa santé superbe, dans sa profondeur et sa force dionysiennes, ainsi qu'un chevalier étendu assoupi, repose et rêve au fond d'un abîme inaccessible. Et de cet abîme s'élève vers nous le lied dionysiaque, pour nous donner à entendre qu'encore aujourd'hui ce chevalier allemand rêve, en des visions bienheureuses et graves, son mythe dionysiaque ancestral.<sup>502</sup>

La législation souhaitée est un retour à quelque chose d'antérieur, non dans le contenu mais dans la forme. Ce qui est visé est une existence qui a comme principe une nouvelle esthétique, mais qui serait réellement une vieille esthétique, qui guide et justifie la vie. Plutôt que des lois à suivre, la législation par l'art est un travail sur la perception sensible du monde. Elle structure le

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, page 129.

monde et la vie du peuple par l'ouverture et la fermeture de perspectives, plutôt que par une législation au sens politique.

Fink attribue cette orientation première de la pensée de Nietzsche à la double influence de Wagner et de Schopenhauer, particulièrement en ce qui a trait à la figure du génie. Ce génie représente l'individu porté par quelque chose de plus grand que lui-même et qui devient ainsi le vrai moteur de la culture :

En abordant le problème de la « culture », Nietzsche ne s'est pas encore détourné de sa première ligne d'une métaphysique qu'il formule en disciple de Schopenhauer. Même si l'homme est ici au centre, nous ne nous trouvons pas devant cette anthropologie dégagée de toute métaphysique, qui fait son apparition avec la deuxième période de Nietzsche. La culture n'est pas simplement œuvre humaine : l'homme en tant que saint, en tant qu'artiste, en tant que sage et en tant que génie donnant forme à une culture qu'il détermine, est l'instrument d'une puissance surhumaine, le moyen que se crée le fond du monde pour se rencontrer lui-même. Le génie est le vicaire de la vérité du fond du monde originellement un, il est le lieu de sa révélation.<sup>503</sup>

Dans le génie présenté par Fink, nous retrouvons l'ambiguïté que nous avons rencontrée au chapitre 2, car il est à la fois individu et autre chose, à la fois humain et autre chose. Par contre, Fink traite moins de la valeur de cette figure que de son contenu finalement très peu original. Le génie comme vecteur d'une vérité supérieure n'est pas une idée nouvelle, surtout au XIX<sup>ème</sup> siècle. Il s'inscrit parfaitement dans le romantisme dominant qui traverse la *Naissance de la Tragédie*.

Pour compléter cette période, il faut également parler des *Inactuelles*. Nous commencerons par une courte réflexion sur la deuxième qui porte sur l'histoire et l'historicisme. Elle ne traite pas directement de notre problématique mais elle se révèle très utile pour conceptualiser et comprendre la pensée historique de

---

<sup>503</sup> Fink, *Op. Cit.*, pages 47-48.

Nietzsche. Ce serait l'historicité qui définirait l'être humain et qui le séparerait de l'animal, dont l'existence est dominée par l'oubli. Nietzsche lie donc deux éléments existentiels : la temporalité et la mémoire. L'être humain est à la fois celui qui change et celui qui se rappelle. Cette conjonction produit des effets sur l'animal humain : « Alors il apprend à comprendre le mot « c'était », ce mot de ralliement avec lequel la lutte, la souffrance et le dégoût s'approchent de l'homme, pour lui faire souvenir de ce que son existence est au fond : un imparfait à jamais imperfectible. Quand enfin la mort apporte l'oubli tant désiré, elle dérobe aussi le présent et l'existence.»<sup>504</sup> La conscience du passé est une malédiction pour l'humain qui se sait toujours pris sous un poids qu'il ne peut laisser tomber. Cela nous rappelle notre discussion de l'idée de l'Éternel Retour comme refondation de la relation à l'existence. C'est cette idée de la souffrance qu'engendre le passé inviolable qui constitue la source de l'esprit de vengeance qui anime toute la culture humaine. Au moment de l'écriture de cette *Inactuelle*, Nietzsche n'était pas encore arrivé à cette pensée. Ici, c'est la question du degré d'oubli qui est présentée.

Il est donc possible de vivre presque sans souvenir, de vivre même heureux comme le montre l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m'exprimer sur ce sujet, d'une façon plus simple encore, je dirais : il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation.<sup>505</sup>

La culture devient impossible si l'histoire est un poids opprimant mais elle l'est également pour des êtres qui oublient tout. L'être humain doit vivre dans une sorte d'équilibre entre oubli et mémoire, inaction et inconscience. Le sens

---

<sup>504</sup> Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la Vie*, *Oeuvres*, t.1, page 220.

<sup>505</sup> *Ibid.*, page 221.



historique doit donc être subordonné à un principe qui régulerait ses effets et que Nietzsche nommera la vie.

Pour accomplir cette tâche, Nietzsche commence par une classification des types possibles d'histoire, qui aurait chacun ses propres effets vivifiants et destructeurs. Il en trouve trois : l'histoire monumentale, l'antiquaire et la critique. L'histoire monumentale porte toute son attention sur les moments forts de l'histoire, les grandes périodes classiques et les grandes individualités, en oubliant trop souvent les périodes de préparation et de repli. Elle tend également à idéaliser et à simplifier, poussant à dévaluer la période présente dans toute sa complexité déroutante.<sup>506</sup> La méthode antiquaire se tourne vers les origines, vers ce qui attache au passé. Par contre, elle finit par devenir étouffante.

Il en est de même de *l'histoire antiquaire* qui dégénère elle aussi, du moment que l'air vivifiant du présent ne l'anime ne l'inspire plus. Dès lors la piété dessèche, l'habitude pédante acquise se prolonge et tourne, pleine d'égoïsme et de suffisance, autour de son propre cercle. On assiste alors au spectacle répugnant d'une aveugle soif de collection, d'une accumulation infatigable de tous les vestiges d'autrefois. L'homme s'enveloppe d'une atmosphère de pourriture...<sup>507</sup>

Là où l'histoire monumentale ne cherche que les grands sommets, l'antiquaire descend dans les marécages pour trouver tout ce qui peut être déterrée. Il le fait parce qu'il est incapable de juger de l'importance de chaque chose.<sup>508</sup> Cette attitude est radicalement opposée à l'histoire critique qui cherche à retrouver dans le passé tout ce qui est questionnable et mauvais. Cette attitude sacrilège est bénéfique en ce qu'elle permet au présent de respirer, agissant comme un jardinier qui ôte les plantes envahissantes pour laisser pousser les fleurs.

---

<sup>506</sup> *Ibid.*, page 229.

<sup>507</sup> *Ibid.*, pages 233-234.

<sup>508</sup> *Ibid.*, pages 233.

L'histoire critique, poussée à son maximum, est également délétère en ce qu'elle cherche à nettoyer le passé, oubliant que le présent est également le résultat de ce qui est suspect et indigne dans le passé de tout individu et toute communauté.<sup>509</sup>

Chacune de ces histoires est représentative d'une certaine réponse à la question de la temporalité de l'existence humaine. On peut vouloir tout accepter du passé, dans ses moindres détails, comme on peut également vouloir le rendre impuissant en le critiquant. L'histoire monumentale, qui ne prend ni tout ni rien, serait comme un milieu entre les deux. Or, elles doivent toutes être utilisées au bon degré pour faciliter la vie. Il nous semble que ces trois attitudes fondamentales ouvrent des questions cruciales pour penser la fondation et la refondation. Ces événements sont toujours en relation avec le passé qui les détermine. La deuxième *Inactuelle* offre donc une réflexion sur l'histoire qui, quoiqu'elle ne parle pas directement de la question du Législateur, nous donne des concepts pour aborder la pensée de Nietzsche. Cela nous sera utile dans la deuxième partie de ce chapitre.

Nous finirons l'analyse de cette période avec les deux dernières *Inactuelles* : *Schopenhauer Éducateur* et *Wagner à Bayreuth*. Elles sont particulièrement intéressantes pour notre propos. La première constitue une réflexion personnelle de Nietzsche sur sa rencontre avec les écrits de Schopenhauer. Selon ses propres dires, cette rencontre fut capitale dans son développement intellectuel en ce qu'elle lui permet de prendre une distance face au climat intellectuel dominant de son époque, qu'il présente comme une fausse culture qui cache les individus à eux-mêmes. La lecture de Schopenhauer aurait alors donné à Nietzsche un accès à une culture différente, plus libre, plus dure et qui

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, page 235.

amène à soi-même.<sup>510</sup> Cette expérience offre une base à Nietzsche pour la critique de sa propre culture, si fière de son éducation mais qui serait incompétente à éduquer.<sup>511</sup> Cette réception de Schopenhauer pour Nietzsche n'est pas seulement une histoire de culture et d'intellectualité, elle est un événement physiologique, quelque chose qui se sent : « Je ne fais que décrire la première impression, en quelque sorte physiologique, que Schopenhauer a produite en moi : ce rayonnement mystérieux de la puissance intime, qu'un produit de la nature exerce sur un autre dès la première et la plus légère approche »<sup>512</sup> Nietzsche est particulièrement touché par la probité de Schopenhauer, sa recherche de la vérité qui fait fi des faiblesses de son époque. L'attitude de Nietzsche à l'égard de Schopenhauer changera avec le temps, il deviendra critique sur le contenu de sa philosophie mais restera attaché à cette probité comme vertu et à la figure du philosophe comme mauvaise conscience de son époque.

Tant que Nietzsche lira la culture à travers le prisme du génie créateur, Schopenhauer restera sa référence. Sa relation à Schopenhauer est double, il est un modèle pour le jeune Nietzsche ainsi qu'un exemple de ce qu'une culture peut produire de plus haut.<sup>513</sup> Il incarnera l'idéal et fournira en même temps la théorisation du génie créateur. Le penseur deviendra alors pour Nietzsche une figure déstabilisatrice et incendiaire pour l'ordre moral d'une époque.<sup>514</sup> Schopenhauer agit comme Législateur, non au sens politique mais au sens culturel, sans la médiation de l'art que la *Naissance de la Tragédie* requérait.<sup>515</sup>

---

<sup>510</sup> Nietzsche, *Schopenhauer éducateur, Oeuvres*, t.1, page 290.

<sup>511</sup> *Ibid.*, page 293.

<sup>512</sup> *Ibid.*, page 296.

<sup>513</sup> *Ibid.*, page 329.

<sup>514</sup> *Ibid.*, pages 344-345. Cette appréciation est, à notre avis, parfaitement compatible avec le romantisme de la période. C'est dans la culture que le peuple peut s'exprimer comme peuple, ce qui inclut l'apparition de penseurs.

<sup>515</sup> Il est intéressant de noter qu'une critique que Nietzsche fera plus tard de Wagner est d'être un porte-voix artistique pour Schopenhauer. Cette fonction de porte-voix devient également un

Son enseignement philosophique s'adresse également sous un double rapport à une élite intellectuelle qui actualise et est simultanément constituée par cette critique. Il est libérateur et fort pour ceux qui ont l'esprit pour la comprendre, mais ne peut se généraliser tout en restant authentique, une autre idée qui reviendra dans la pensée de Nietzsche et dans son propre projet. Il faut également mentionner un aspect qui reviendra souvent dans notre analyse du Législateur chez Nietzsche, celui de la relation à la critique comme moment de la législation. L'œuvre de Schopenhauer est radicalement critique, elle se construit en grande partie en opposition à l'hégélianisme dominant du début du XIX<sup>ème</sup> siècle. Cette critique n'est pas celle de Kant, qui cherche à déterminer les conditions du savoir et de l'expérience plutôt que de donner des théories sur ceux-ci. Schopenhauer, et Nietzsche après lui, font une critique des théories philosophiques dominantes.<sup>516</sup> Malgré le caractère négatif de cette activité philosophique, on peut y trouver un aspect législateur qui se reflète dans ce que nous avons déjà dit sur l'influence de Schopenhauer sur Nietzsche. Derrière les conceptualisations et les théories philosophiques, Schopenhauer voit un monde dominé par une volonté qui s'exprime par les individus toujours malheureux, mais qui n'a pas de direction téléologique. C'est seulement en niant cette volonté, particulièrement dans son aspect sexuel, que les individus peuvent se défaire de ce malheur. Nietzsche y verra plus tard un ascétisme plein de

---

signe d'une décadence dans l'art wagnérien qui devient quelque chose qui veut prouver ou incarner une théorie, fonction qui choque l'art comme transfiguration. La même idée revient dans la critique de la dernière œuvre de Wagner, *Parsifal*, où Nietzsche voit apparaître des éléments chrétiens comme l'ascétisme et la pitié. *Id.*, *Généalogie*, troisième dissertation, aphorisme 2, page 839.

<sup>516</sup> On peut faire un lien entre ce type de critique et l'activité philosophique dialectique de Socrate, qui questionne tout. Cette attitude de scepticisme envers tout ce qui domine devient une partie importante de l'enseignement et de ce que le philosophe transmet à ses disciples. On peut également remarquer que les plus grands disciples de ces deux philosophes, Platon et Nietzsche, sont ceux qui ont tenté de dépasser le côté négatif et ultimement nihiliste de la pensée de leurs maîtres.

ressentiment mais, dans sa jeunesse, cette attitude critique servira d'enseignement et de libération d'un ordre intellectuel dominant.

Cette conception du philosophe libérateur revient dans *Richard Wagner à Bayreuth*. Nietzsche y reprend plusieurs des thèmes de la *Naissance de la Tragédie*, mais dans une nouvelle perspective. Plutôt que de retracer l'art à partir de catégories religieuses grecques, il s'attarde à l'installation à Bayreuth et au festival qui y est associé. Dès le début du texte, Nietzsche présente l'événement comme une brisure dans la culture de son époque, comme l'arrivée brutale mais nécessaire de quelque chose de plus ancien et de plus fort.<sup>517</sup> Encore une fois, il reconnaît à l'art wagnérien une qualité libératrice et législatrice au niveau esthétique et culturel. Il voit également, toutefois, que son effet pour l'essentiel limité à une avant-garde artistique capable d'apprécier ce qui se déroule. Cette admiration pour l'œuvre est doublée d'une idéalisation de Wagner comme grand individu à qui Nietzsche attribue des instincts et un naturel artiste qui s'exprime dans ses œuvres.<sup>518</sup> Il donne à Wagner des caractéristiques qu'il finira plus tard par se donner à lui-même, comme le sentiment de porter quelque chose de grand, une sorte de gestation intérieure qui organise la vie des grands hommes et les pousse à chercher les conditions optimales pour leur développement spirituel.<sup>519</sup> Comme dans *La Naissance de la Tragédie*, l'artiste porte en lui-même le vrai moteur du changement historique. C'est sa capacité créatrice qui se transpose de l'art à l'histoire, il est créateur d'œuvres et indirectement l'histoire se plie à cette créativité. L'artiste devient un moment historique fort :

L'étude et la culture ne détournèrent l'artiste ni du travail ni de la lutte. Dès que la force créatrice s'empare de lui, l'histoire se transforme entre ses mains en une argile malléable. Sa

---

<sup>517</sup> Nietzsche, *Richard Wagner à Bayreuth, Oeuvres*, t.1, page 360.

<sup>518</sup> *Ibid.*, page 365.

<sup>519</sup> *Ibid.*, pages 365-366.

position vis-à-vis d'elle devient alors toute différente de celle des autres savants, et ressemble bien plutôt à celle qu'occupait le Grec vis-à-vis de ses mythes, ceux-ci étant l'objet qu'on façonne et qu'on idéalise avec amour et une sorte de crante pieuse, mais pourtant avec le droit souverain du créateur. Et précisément parce que l'histoire est pour lui plus flexible et plus changeante qu'un rêve, il lui est possible de concentrer dans un événement particulier le type caractéristique d'une époque entière, et d'atteindre ainsi à un degré de vérité dans l'exposition auquel l'historien ne peut jamais atteindre.<sup>520</sup>

Dans cette citation, le véritable acteur de l'histoire demeure le génie romantique, qui concentre en lui des forces du passé qui avaient perdu droit de cité dans la culture moderne. Cette conception s'accompagne d'une relativisation du progrès et de la conscience historique, puisque Nietzsche voit dans le génie de Wagner des échos des Tragiques grecs.<sup>521</sup> L'histoire a donc une qualité cyclique au moins dans sa dynamique centrée sur l'individu-génie, qui montrerait souvent les mêmes caractéristiques et les mêmes qualités à travers les époques. Ce type de réflexion renforce l'idée, développée dès la *Naissance de la Tragédie*, d'un législateur qui agit sur l'histoire par son art et par son travail sur la culture. Le dernier paragraphe du texte donne toute la force de l'argument de Nietzsche dans un appel aux Allemands. La législation de Wagner se fait dans la réévaluation du passé des Allemands pour les ramener à eux-mêmes et permettre au peuple de retrouver son ancienne unité spirituelle.<sup>522</sup> Encore une fois, c'est une législation sans lois qui ramène à un passé révolu, une forme de conservatisme que l'on retrouve si souvent dans le romantisme du dix-neuvième siècle et qui s'oppose à la dilution morale moderne. Dans la *Naissance de la Tragédie*, ce romantisme est presque complètement apolitique et s'exprime en termes esthétiques. On est même en droit de se demander si cette période de la

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, page 368.

<sup>521</sup> Il fait également la comparaison Kant-Éléates et Schopenhauer-Empédocle. Cette comparaison entre des Grecs et des Modernes n'est pas nouvelle chez Nietzsche car il faisait déjà ce type de comparaison dans son travail philologique, par exemple dans *Les Philosophes pré-platoniciens*. *Ibid.*, pages 370-371.

<sup>522</sup> *Ibid.*, page 416.

pensée de Nietzsche peut vraiment se ranger dans notre distinction entre science politique antique et moderne, compte tenu de l'absence presque complète de discussions politiques.<sup>523</sup>

Il faut toutefois apporter une importante nuance à ce qui pourrait sembler être une unité romantique dans la pensée de la première partie de l'œuvre philosophique de Nietzsche. Avant *Naissance de la Tragédie*, Nietzsche avait déjà publié de courts textes dont un qui nous intéresse particulièrement : *L'État chez les Grecs*, écrit en 1872. Il l'avait envoyé à la famille Wagner avec d'autres textes appelés collectivement *Cinq Préfaces à Cinq Livres qui n'ont pas été écrits*. Ce texte montre déjà des indices de thèmes qui reviendront constamment dans l'œuvre nietzschéenne, comme par exemple la violence comme fondement de l'État ou le lien entre l'esclavage et la culture. Ces thèmes sont plus politiques que ceux de la *Naissance de la Tragédie*. *L'État chez les Grecs* est souvent agressif dans son contenu, ridiculisant une culture moderne de travailleurs qui refuse de voir ses propres contradictions et l'opposant à une culture grecque ouvertement agonistique et violente. Toute la culture grecque serait orientée vers la production de génies militaires, scientifiques ou artistiques et le prix énorme de cet objectif est pleinement visible pour tous comme tels.<sup>524</sup> Cette appréciation de la culture grecque changera sensiblement au fil du temps, mais Nietzsche

---

<sup>523</sup> Nous ne disons pas pour autant que le romantisme apolitique n'a pas de conséquences politiques. Les idées de retour à une unité culturelle prise en termes esthétiques se sont souvent transférées dans des idéologies politiques. Que serait le nationalisme sans le romantisme?

<sup>524</sup> « Celui qui met la guerre et son uniforme condition de possibilité, la caste des soldats, en relation avec l'essence de l'État que je viens de décrire, doit arriver à l'idée que c'est par la guerre et dans la caste des soldats qu'il nous est donné de voir l'image ou peut-être le modèle original de l'État. Nous voyons alors comme l'effet le plus général de l'instinct guerrier la division et la séparation immédiates de la masse chaotique en castes militaires. Sur elles s'élève en pyramide l'édifice de la « société guerrière » qui repose sur la classe la plus inférieure et la plus étendue : celle des esclaves de toute sorte. Le but inconscient de tout ce mouvement contraint chacun à plier sous son joug et produit même à partir de natures hétérogènes une transmutation pour ainsi dire chimique de leurs propriétés, et ce, jusqu'à ce qu'elles entrent en un rapport d'affinité avec ce but. » Friedrich Nietzsche, *L'État chez les Grecs*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, tome 1, page 185.

gardera l'idée d'une culture orientée vers une finalité, et dont le fondement est une violence qui se sublime en institutions. Il conservera également la critique de la société moderne comme étant décadente et productrice de faiblesse.

*L'État chez les Grecs* reconnaît l'importance de la sphère politique pour comprendre la vie culturelle des Grecs anciens. Malgré cette nouvelle emphase, la politique reste essentiellement conçue dans un lien de subordination à la culture. Encore une fois, cela permet à Nietzsche de juger la politique et la culture moderne à partir des catégories grecques. L'État dans sa forme grecque est à la fois le lieu d'expression du génie politique militaire et la condition de possibilité d'une vie culturelle considérée comme la vraie fin de la vie humaine.

Le texte commence par une évaluation des Grecs qui revient souvent chez Nietzsche : ceux-ci auraient été plus honnêtes et moins dépendants de consolations métaphysiques. Le premier axe emprunté par Nietzsche est celui de la valeur donnée au travail. La modernité donnerait une valeur morale au travail avec des termes comme « dignité du travail ».

Tous s'échinent à perpétuer misérablement une vie de misère, et sont contraint par cette effroyable nécessité à un travail exténuant, qu'ensuite l'homme, ou plus exactement l'intellect humain, abusé par la « volonté », regarde ébahi, par moments, comme un objet digne de respect. Or, pour que le travail puisse revendiquer le droit d'être honoré, encore serait-il nécessaire qu'avant tout l'existence elle-même, dont il n'est pourtant qu'un instrument douloureux, ait un peu plus de dignité et de valeur que lui en ont accordé jusqu'ici les philosophies et les religions qui ont pris ce problème au sérieux. Que pouvons-nous trouver d'autre dans la nécessité du travail de ces millions d'hommes, que l'instinct d'exister à tout prix, ce même instinct tout puissant qui pousse des plantes rabougries à étirer leurs racines sur la roche nue !<sup>525</sup>

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, page 176.



Les Grecs auraient conçu le travail comme une nécessité déshonorante pour ceux qui l'accomplissent. Ils n'auraient même pas fait une distinction entre travail manuel et travail intellectuel ou artistique.<sup>526</sup> Cette différence d'évaluation morale se trouve dans le monde des idées et non dans les structures sociales des deux sociétés. La modernité, malgré ce qu'elle en dit, ne rend pas en fait le travail plus honorable. Elle enferme ses travailleurs dans des usines et les fait dépendre de salaires pour leur survie. L'esclavage pratiqué par les Grecs avait au moins la qualité de ne pas se cacher derrière des excuses.

Cette honnêteté face à la dureté de la réalité définit la culture grecque et se retrouve dans leur évaluation de la politique. Celle-ci est violence et nécessité. La liberté des Anciens est construite sur cette violence non seulement interne mais externe. Elle est par contre instrumentalisée en ce qu'elle permet à la culture de vivre. « Pour que l'art puisse se développer sur un terrain fertile, vaste et profond, l'immense majorité doit être soumise à l'esclavage et à une vie de contrainte au service de la minorité et bien au-delà des besoins limités de sa propre existence. Elle doit à ses dépens et par son surtravail dispenser cette classe privilégiée de la lutte pour l'existence afin que cette dernière puisse alors produire et satisfaire un nouveau monde de besoins. »<sup>527</sup>. La culture justifierait la structure sociale grecque. La violence, l'esclavage et le travail sont le prix à payer pour que quelque chose comme l'art ou la philosophie puissent exister. La modernité aussi contient toutes ces absurdités nécessaires, mais, plutôt que de justifier la souffrance en la rendant nécessaire pour autre chose, elle la couvre de consolations morales. Cet argument trouve son sommet dans la dernière partie

---

<sup>526</sup> « Et même lorsqu'ils situent le « travail » à ce sommet, les Grecs sont parfois envahis par un sentiment qui tient de la honte. Plutarque, fidèle à l'instinct des anciens Grecs, raconte quelque part qu'aucun jeune homme bien né lorsqu'il regarde la statue de Zeus à Pise ne souhaitera d'être lui-même un Phidias, ou d'être un Polyclète en voyant la statue de Héra à Argos : pas plus il n'aura le désir d'être Anachréon, Philèle ou Archiloque, si grande soit en effet la jouissance qu'il tire de leurs poésies. » *Ibid.*, page 178.

<sup>527</sup> *Ibid.*, page 178-179.

où Nietzsche fait un éloge de la cité idéale de Platon qui, par sa hiérarchie stricte, soumet la politique au but plus large que la cité doit avoir. Ce but est la création des conditions pour l'apparition de génies.

La cité idéale de Platon apparaît d'après ces considérations comme quelque chose d'évidemment plus grand que ne le croient même les plus fervents de ses admirateurs, sans parler de l'attitude de supériorité de nos érudits « historisants » lorsqu'ils refusent un si beau fruit de l'Antiquité. Une institution poétique et un pinceau vigoureux révèlent la fin véritable de l'État, l'existence olympienne, la création toujours renouvelée et la formation du génie face à quoi tout autre être n'est qu'instrument auxiliaire et condition de possibilité.<sup>528</sup>

Toute la sphère politique est soumise à cet objectif. Nous avons vu cette idée se réaliser dans notre partie sur les *Lois* de Platon où tout l'ordre de la cité supporte finalement le Conseil nocturne qui est le lieu où les grands individus de la cité peuvent finalement vivre une vie de contemplation. Nietzsche élargit cet objectif à la cité grecque en général en montrant en quoi elle était déjà le lieu de la création du génie militaire et politique.<sup>529</sup> Tout ceci aurait dépendu de cette honnêteté grecque qui voyait la souffrance comme une partie intégrale de l'existence humaine. L'obsession moderne qui veut réduire la souffrance absurde à son minimum ne réglerait aucun problème, ne faisant que l'enterrer sous des mensonges moraux.

Si l'importance donnée ici à la politique est plus évidente que dans la *Naissance de la Tragédie*, elle n'en suppose pas moins, toutefois, une évaluation de la politique comme outil et comme phénomène secondaire. *L'État chez les Grecs* conserve la compréhension romantique de la société mais apporte une nuance

---

<sup>528</sup> *Ibid.*, page 186.

<sup>529</sup> Il critique d'ailleurs la position de Platon qui avait réduit la production du génie au savoir et à la connaissance avant toutes les autres formes possibles. Platon aurait tenté, comme législateur, de réévaluer la fin de l'État, substituant le génie philosophique au génie militaire. *Ibid.*, page 186-187.

en faisant un pont avec ce que les Anciens ont pu dire de leurs propres sociétés. Même chez un auteur comme Platon, qui soumet la politique à des objectifs qui la dépasse, la politique conserve malgré tout un rôle important, car, au final, le projet de refondation est politique puisqu'il concerne le vivre-ensemble de la cité. *L'État chez les Grecs* est plus proche de cette position que *La Naissance de la Tragédie*. Au centre de ce rapprochement se trouve la critique de l'éclatement de la société moderne comparé à une vie culturelle grecque unifiée. Sous cet éclatement se trouve une incapacité à accepter la réalité comme elle est et ainsi de construire une culture saine.

Le texte ne mentionne pas clairement de Législateur et tend même à le remplacer par une expression instinctuelle. La politique devient l'expression de l'instinct militaire des classes supérieures. La forme que prend une société l'oriente vers la création de génies. En cela, le texte ne s'oppose pas au Législateur-artiste de la *Naissance* mais en fait quelque chose qui est rendu possible par la consécration de la violence et de la domination dans une sphère inférieure. L'art existe parce que l'État assure ses conditions de possibilités. Les deux textes sont compatibles car la *Naissance* vise à réinventer la culture moderne alors que *L'État chez les Grecs* expose les conditions pour qu'une telle réinvention puisse opérer.

La première période de l'œuvre de Nietzsche nous présente donc des thèmes constants : un Législateur-artiste, une dévaluation de la politique et de la science modernes et un accent sur l'unité spirituelle du peuple. On peut également remarquer que c'est la seule période de l'œuvre où les Allemands sont présentés positivement, comme un peuple encore capable d'être historique. La législation par l'art, comme nous l'avons déjà dit, se dispense de la plupart des catégories conceptuelles que nous nous sommes données pour comprendre le Législateur, car elle est sans autorité et sans violence. Le vrai sol de cette législation est

culturel et artistique, particulièrement musical, et l'arrivée de Wagner comme Législateur est alors présentée comme un moment historique et presque civilisationnel. Comme nous le verrons, cette première période comprend déjà plusieurs des idées et des thèmes qui peuplent la pensée nietzschéenne même si certains seront abandonnés et que d'autres seront profondément modifiés. Nous le verrons dans la deuxième période que nous abordons maintenant.

### 3.2.2 Humain trop Humain

La pensée de Nietzsche prend avec *Humain trop Humain* un tournant radical. L'œuvre est décrite dans *Ecce Homo* comme un recueil de victoires.<sup>530</sup> Presqu'aucune idée présente dans les premiers écrits n'en sort indemne. *Humain trop Humain* constitue à lui seul la période que l'on a appelé positiviste de l'œuvre de Nietzsche.<sup>531</sup> La place de l'artiste y est profondément transformée et la valeur donnée à la science, particulièrement la psychologie, est rehaussée.<sup>532</sup> Nous tenterons de montrer ces transformations, mais aussi le nouveau réformisme qui caractérise cette période.

Parmi les transformations de la pensée de Nietzsche, l'une nous intéresse tout particulièrement : le retrait presque complet de la figure du Législateur. On aurait pu penser que le déplacement de l'art vers la science serait accompagné

---

<sup>530</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, page 1161.

<sup>531</sup> Il a souvent été remarqué que ce livre constitue également un reflet d'une relation profondément changée à Wagner, par rapport à celle que Nietzsche entretenait au moment de l'écriture de la *Naissance de la Tragédie*. Au point où il dira plus tard que l'envoi d'une copie de ce livre à Wagner après sa parution apparaîtra comme un première salve de canon d'une guerre entre les deux hommes.

<sup>532</sup> Il faut éviter de réduire le mot "science" employé dans le cadre de ce livre dans son sens contemporain de sciences expérimentales dures. Il faut également éviter d'y lire notre définition des sciences sociales. La science d'*Humain trop Humain* est un mélange de psychologie et d'histoire et ressemble plutôt à ce que l'on appellerait de la critique. Elle rappelle parfois le style moraliste français avec sa recherche constante du vrai fond des sentiments humains mais sans l'apriori au fond très moral de cette tradition.

d'un pareil glissement dans la nature du Législateur, mais il n'en est rien. On aurait pu s'attendre à le voir glisser de l'artiste au savant, mais celui-ci est un individu raisonnant qui cherche la vérité de façon lucide et nullement le génie historique qu'était l'artiste-législateur.<sup>533</sup> La forte tendance antimétaphysique d'*Humain trop Humain* se déclare dès le premier aphorisme où Nietzsche affirme que la science doit juger par degrés et refuser les oppositions binaires de la métaphysique.<sup>534</sup> L'aphorisme finit même par la critique de la recherche des fondements et du commencement comme l'activité métaphysique par excellence, celle qui génère ce type d'oppositions et qui pose alors des questions dénuées de sens. La métaphysique trouve ses assises dans une réification du langage qui croit dire le monde et qui devient ainsi l'instrument humain pour dominer ce dernier en le falsifiant.<sup>535</sup> L'aphorisme 16 d'*Humain trop Humain I* marque d'ailleurs la déclaration d'intention pour le livre entier :

De ce monde de la représentation, la science rigoureuse même ne peut effectivement délivrer que dans une mesure minime – quoique cela ne soit pas d'ailleurs à souhait – par le fait qu'elle ne peut rompre radicalement la force des habitudes antiques du sentiment : mais elle peut éclairer très progressivement et pas à pas l'histoire de la genèse de ce monde comme représentation – et nous élever, au moins pour quelques instants, au-dessus de tout processus.<sup>536</sup>

La science se voit alors attribuer un rôle libérateur, et réformateur, dans *Humain trop Humain*, par son illumination d'une réalité libérée des fantômes métaphysiques. Cet aspect du livre rappelle les Lumières et particulièrement

---

<sup>533</sup> Fink propose même que le savant se trouve en fait à prendre le dessus, puisqu'il est débarrassé de la métaphysique, et vivrait donc plus librement. Fink, *Op. Cit.*, page 62.

<sup>534</sup> On peut également se rappeler le passage d'*Ecce Homo* sur la *Naissance de la Tragédie* qui qualifie cette dernière œuvre de métaphysique d'artiste. Les oppositions y sont nombreuses d'ailleurs. Nietzsche, *Humain trop Humain*, livre 1, aphorisme 1, page 441 et *Ecce Homo*, pages 1153-1157.

<sup>535</sup> *Ibid.*, aphorisme 11, pages 446-447.

<sup>536</sup> *Ibid.*, aphorisme 16, page 450-451.

l'*Aufklärung* allemande avec Kant comme figure centrale.<sup>537</sup> La critique nietzschéenne s'accompagne de la dévaluation de l'acteur individuel comme centre de l'histoire. Le grand Législateur comme génie laisse la place à la science comme activité libératrice.<sup>538</sup> Il faut par contre interroger un peu la question même de cette science. Fink donne un bon résumé du caractère parfois ambigu de celle-ci :

Il est curieux de constater dans quel sens vague Nietzsche emploie toujours ici le terme de « science »; strictement parlant, il ne s'agit d'aucune science positive, mais plutôt d'un type général de questionnement et de recherche critique, définis de façon assez approximative. Pour Nietzsche, science signifie essentiellement critique et il entend par là précisément la critique de la philosophie, de la religion, de la morale et de l'art traditionnels. Par conséquent pour lui, la science ne signifie pas exploration d'un secteur du réel, mais administration de la preuve que ces attitudes humaines ont un caractère illusoire, qui dans sa première période lui avaient paru ouvrir des accès originellement vrais à la vie du monde.<sup>539</sup>

Cette science s'attaque ainsi à la métaphysique, mais tout particulièrement, et ça deviendra un thème central de la pensée nietzschéenne, à la pensée morale comme substrat important de cette métaphysique. L'humanité interprète de façon métaphysique ses propres instincts et les inscrit directement dans le cœur du monde. Le bien et le mal deviennent des catégories ontologiques et c'est cette erreur que la science nietzschéenne tente de repousser. Déjà, nous avons une analyse centrée sur la puissance au cœur de cette critique. Là où on avait vu du désintéressement et de la vertu morale, Nietzsche dégage des relations de

---

<sup>537</sup> L'aphorisme 17 donne d'ailleurs une sorte d'auto-explication de l'évolution de la pensée de Nietzsche. Le côté fortement métaphysique de *Naissance de la Tragédie* est un résultat de la jeunesse de l'auteur car le jeune homme trouve un intérêt au monde par cette métaphysique. Par contre, l'évolution de la pensée demande que ces illusions soient abandonnées au profit d'explications physiques et historiques. *Ibid.*, aphorisme 17, pages 451-452.

<sup>538</sup> Il y a déjà une annonce de cette position dans la deuxième *Inactuelle* lorsque Nietzsche parle de l'histoire critique.

<sup>539</sup> Fink, *Op. Cit.*, page 57.

puissance et des comportements qui en dépendent. L'interprétation morale, universelle dans l'humanité, venait les recouvrir en leur donnant un nouveau sens, qui simplifie et falsifie.<sup>540</sup> Cela produit également un renversement complet de sa conception de l'artiste. Il devient, et l'art tout entier avec lui, un des créateurs et des défenseurs de la métaphysique.<sup>541</sup> Quelque chose dans la psychologie de l'artiste le pousse à croire que sa capacité artistique lui est extérieure et vient en fait du fond du monde.<sup>542</sup> L'art est métaphysique, comme il l'était déjà dans *La Naissance de la Tragédie*. Nietzsche y voit toutefois une erreur de jugement de la part de l'artiste lui-même, comme de la part du spectateur.<sup>543</sup> Le changement de position sur la question de la métaphysique qui s'opère dans *Humain trop Humain* marque un moment important dans l'élaboration de la pensée nietzschéenne. Plusieurs y ont vu l'adoption de la position épistémologique kantienne qui refusait tout accès à l'en-soi.<sup>544</sup> La critique de la métaphysique se précise alors par une critique de ses deux véhicules privilégiés, l'art et la religion.

Ce sont ces deux sphères qui avaient soutenu la civilisation métaphysique et morale du passé. C'était par les discours esthétiques qui idéalisaient les relations de pouvoir que cette civilisation transmettait ses évaluations morales. Nietzsche voit dans la critique de la morale un passage à une civilisation plus haute et plus forte. Cela nous ramène également aux arguments de la section précédente sur la critique schopenhauerienne. La critique de la métaphysique et de la morale est le travail du fossoyeur de la vieille culture. On retrouve ainsi nos catégories

---

<sup>540</sup> Nietzsche, *Humain trop Humain*, livre 1, aphorisme 42, page 471.

<sup>541</sup> *Ibid.*, aphorismes 147 et 148, page 527.

<sup>542</sup> *Ibid.*, aphorisme 155, page 530. On peut imaginer Wagner grinçant des dents en lisant ce passage particulier.

<sup>543</sup> *Ibid.*, aphorisme 153, page 529.

<sup>544</sup> Fink y voit aussi les premières conditions pour l'élaboration de la mort de Dieu, car c'est le début de la critique de l'idéalisme. Fink notera ensuite, par contre, que la critique nietzschéenne est dirigée vers Schopenhauer qui est lui-même une simplification de Kant. Nietzsche attaquerait donc une métaphysique déjà affaiblie. Fink, *Op. Cit.*, pages 56-57 et 59.

familiales : le point de brisure entre deux fondations, un renouveau et une nouvelle législation. On retrouve également les prémisses de ce que nous avons appelé la science politique antique avec son emphase sur le fondement moral de l'existence politique. Les Lumières avaient permis un recul des pensées métaphysiques, mais de façon imparfaite et partielle, car elles avaient gardé des modes de pensée et des conceptions du passé pour se comprendre. Les Lumières, et la modernité qui la suit, ont notamment entretenu une relation étrange avec la religion, lui concédant une vérité cachée sous un obscurantisme. Nietzsche y voit une porte d'entrée pour le romantisme de son époque et un raté dans la nouvelle fondation intellectuelle et spirituelle des Lumières. Il y aurait là un reste métaphysique porté par les philosophes :

Comme les philosophes philosophaient plus d'une fois sous l'influence traditionnelle d'habitudes religieuses, ou du moins sous l'empire hérité de longue date de ce fameux « besoin métaphysique », ils arrivaient à des opinions théoriques qui avaient en effet avec les opinions religieuses, judaïques ou chrétiennes ou indiennes, un grand air de ressemblance – comme les enfants en ont d'habitude avec leurs mères : sauf que, dans ce cas, les pères ne s'expliquaient pas clairement, en voyant cette maternité, comment cela pouvait bien se faire – mais, devant l'innocence de leur admiration, inventaient des fables sur la ressemblance de famille de la Religion et de la Science.<sup>545</sup>

La nouvelle fondation que les Lumières annonçaient est restée prise dans les catégories du passé métaphysique parce que, et cela constituera un élément important de l'analyse nietzschéenne des religions et de la philosophie, l'humanité conserve un besoin profond pour ce genre d'explications. Les philosophes des Lumières s'étaient attaqués aux formes visibles de la religion comme culte, comme institution et comme explication du monde mais avaient laissé intactes les structures sous-jacentes qui lui donnaient sens. Ce combat

---

<sup>545</sup> Nietzsche, *Humain*, livre 1, aphorisme 110, pages 504-505.



contre l'interprétation métaphysique du monde restera présent dans toutes les œuvres subséquentes de Nietzsche et nous verrons que, fondamentalement, ce combat peut être lu avec les catégories de la fondation/refondation.

Cette période de la pensée de Nietzsche se veut par ailleurs plus réformiste que révolutionnaire. Elle cherche une conclusion à un processus historique qu'elle conçoit comme déjà opérant. La métaphysique doit être repoussée, mais elle le sera par le lent travail de la science et non par un changement complet des assises de la civilisation. C'est ce même changement complet qui avait été l'espoir de *la Naissance de la Tragédie*, qui espérait un retour à une culture tragique par une refondation esthétique à travers la musique wagnérienne. Nietzsche aborde d'ailleurs cette question, à l'aphorisme 26, par une opposition entre deux types de penseurs. Le premier type est décrit comme « escarpés, violents et entraînants, mais malgré tout arriérés » car ils représentent le symptôme d'évaluations peu assurées.<sup>546</sup> Ils incarnent des modes de pensée dépassés, ce qui permet à la science de pouvoir les dépasser de nouveau de façon plus complète. Cette opposition est reprise à l'aphorisme 463 où Nietzsche oppose Voltaire et Rousseau :

Il y a des rêveurs politiques et sociaux qui dépensent du feu et de l'éloquence à réclamer un bouleversement de tous les ordres, dans la croyance qu'aussitôt le plus superbe temple d'une belle humanité s'élèverait, pour ainsi dire, de lui-même. Dans ces rêves dangereux persiste un écho de la superstition de Rousseau, qui croit à une bonté de l'humaine nature merveilleuse, originelle, mais pour ainsi dire *enterrée* et met au compte des institutions de civilisation, dans la société, l'État, l'éducation, toute la responsabilité de cet enterrement.<sup>547</sup>

Cette superstition rousseauiste est décrite comme la vraie cause de la Révolution et opposée à la clarté et à la modération de Voltaire. L'aphorisme donne tous les

---

<sup>546</sup> *Ibid.*, aphorisme 26, page 458.

<sup>547</sup> *Id.*, *Humain*, livre 2, aphorisme 463, page 644.

éléments de la justification d'une posture réformiste en affirmant que les révolutions détruisent mais ne peuvent reconstruire.<sup>548</sup> Lorsque les anciennes formes sont mises à bas, les forces qui avaient été contenues sont libérées. Les révolutionnaires comprenaient cette libération comme la possibilité première de la réapparition d'une bonté humaine réprimée par des structures sociales cruelles et insensées. Pour Voltaire, et pour Nietzsche, c'est l'animalité qui réapparaît. Celle-ci est antithétique à la civilisation et au développement de la culture. La science comme activité antimétaphysique ne peut travailler par révolution mais seulement par une lente évolution qui réarrange sans tout mettre à terre.

Mettons de nouveau l'emphase sur la radicalité du changement théorique opéré dans le passage de la *Naissance* à *Humain trop Humain*, séparés par seulement six ans. Il représente un tel renversement qu'il est bon de rappeler l'ampleur de ce qui est abandonné. Nietzsche rejette tous les aprioris qui structuraient la pensée de la *Naissance*, changeant profondément sa conception de la culture, du changement social et même son anthropologie. Les deux œuvres partent d'évaluations du présent qui sont presque diamétralement opposées. La *Naissance de la Tragédie* renvoyait une époque dont la culture avait été « corrompue » par un rationalisme millénaire incapable d'appréhender le monde de façon esthétique. *Humain trop Humain* perçoit une culture où subsistent des restes de pensée métaphysique, mais est fondamentalement optimiste quant à la possibilité de leur dépassement. Cette différence d'appréciation de l'époque rappelle l'attitude que nous avons repérée dans la politique morale. Le pessimisme moral de Platon et Rousseau demandait un Législateur capable de

---

<sup>548</sup> « Malheureusement on sait par des expériences historiques que tout bouleversement de ce genre ressuscite à nouveau les énergies les plus sauvages, caractères les plus effroyables et les plus effrénés des âges reculés : que par conséquent un bouleversement peut, bien être une source de force dans une humanité devenue inerte, mais jamais ordonnateur, architecte, artiste, perfecteur de la nature humaine. » *Ibid.*

tout balayer et de tout refonder. Puisque tout était corrompu, le changement devait être complet. Se posait alors le problème de la source de ce changement. Un auteur moins pessimiste, comme Aristote, semblait pouvoir se dispenser du Législateur parce que, dans sa pensée, le fondement initial de la politique n'est pas la cause ultime des troubles politiques. Il nous semble que la même différence s'observe entre les deux premières périodes de l'œuvre de Nietzsche. *Humain trop Humain* est fondamentalement optimiste, jugeant que la culture peut être lentement réformée à partir des éléments existants. La réforme n'a pas besoin de figures capables de tout reconstruire et semble même méfiante des grandes individualités qui voudraient tout refonder à partir d'une idée unificatrice.

Cette méfiance semble par contre être liée à l'époque contemporaine. À l'aphorisme 261, Nietzsche présente une analyse des grands philosophes grecs qu'il juge avoir été des grands Législateurs. Il reconnaît donc que si la nouvelle civilisation scientifique peut se passer de ses grandes individualités, le passé a déjà connu ce genre de grands individus. Dès le début de l'aphorisme, le Législateur est associé à la tyrannie. Les grands philosophes de la Grèce antique ont toujours présenté leur pensée comme une vérité plus pure. Cette dernière veut être incarnée et les philosophes grecs ont voulu faire de leurs pensées des lois pour des cités existantes.<sup>549</sup> Nietzsche flaire que derrière chaque grand philosophe se cache finalement un tyran et que l'exemple parfait de ce type humain aurait été Platon, le plus grand et le plus puissant Législateur.

Platon fut le désir incarné de devenir le plus grand législateur et fondateur d'État philosophe; il semble avoir terriblement souffert de la non-réalisation de sa nature et son âme était vers la fin de sa vie pleine de la bile la plus noire. Plus la

---

<sup>549</sup> Dans l'aphorisme 261, Nietzsche nomme Solon, Pythagore, Parménide, Empédocle, Anaximandre et Platon. Une liste des plus grands penseurs grecs. *Ibid.*, livre 1, aphorisme 261, pages 580-582.

philosophie grecque perdit de puissance, plus elle souffrit intérieurement de cette humeur atrabilaire et chagrine; quand pour les premières fois les sectes diverses défendirent leurs vérités dans les rues, les âmes de tous ces prétendants de la Vérité étaient entièrement gorgées de jalousie et de bave, l'élément tyrannique sévissait alors dans leur propre corps comme un poison.<sup>550</sup>

Cette sorte de passion législatrice qui prenait les philosophes grecs s'explique selon Nietzsche dans un plus grand schème culturel, une sorte de hâte qui rend l'histoire grecque si intense. Déjà, Nietzsche utilise un langage que nous avons discuté préalablement dans notre recherche, celui de l'évolution ratée. La philosophie grecque, jamais égalée, s'est finalement faite en vain.

Chez les Grecs, on avance vite, mais on recule aussi vite; la marche de toute la machine est si intense qu'une seule pierre jetée dans ses roues la fait sauter. Une de ces pierres fut par exemple Socrate : en une seule nuit, l'évolution de la science philosophique, jusqu'alors si merveilleusement régulière, mais aussi trop hâtive, fut brisée. Ce n'est pas une question oiseuse de se demander si Platon, ayant échappé à l'envoûtement socratique, n'aurait pas trouvé un type plus élevé encore d'homme philosophe, perdu pour nous à jamais.<sup>551</sup>

Ce qui rendait les philosophes pré-platoniciens (incluant Socrate) si exceptionnels était la naïveté qui leur venait de leur absence complète de modèles.<sup>552</sup> À plus d'une reprise dans l'œuvre revient cette appréciation des Grecs comme étant des enfants qui ne savaient pas, et ne pouvaient savoir, ce qu'ils faisaient et avec quoi ils jouaient. Cela met peut-être un bémol à l'idée d'une période où l'histoire pouvait encore avoir de grands Législateurs. La

---

<sup>550</sup> *Ibid.*

<sup>551</sup> *Ibid.*

<sup>552</sup> On pourrait également ajouter l'argument de l'aphorisme 262 qui suit immédiatement. La pensée grecque est une réaction contre Homère comme véritable législateur de la culture grecque. Jusqu'à Platon, Homère, et la poésie qu'il incarne, plane comme une ombre sur le monde entier et le penseur se démène pour trouver sa place. L'aphorisme se termine en rappelant que toute libération est également une nouvelle oppression mais que celles-ci ne se valent pas toute. *Ibid.*, aphorisme 262, pages 582-583.

période la plus fertile et la plus dynamique que représente la Grèce antique est au fond un échec, parce que même ce dynamisme n'a finalement pas pu résister à un épuisement culturel.

L'aphorisme se termine en suggérant que cette époque est maintenant terminée et qu'il est même impossible de la voir revenir. Non seulement la naïveté est perdue, mais la politique que les Législateurs voulaient dominer par leurs lois est différente. On trouve encore ici un projet réformateur plutôt que révolutionnaire. Nietzsche pense que le nouveau domaine de la pensée doit être celui de la haute culture où les grands esprits se retrouvent et luttent l'un contre l'autre dans les choses de l'esprit. On retrouve ici l'idée d'une aristocratie culturelle qui doit être conservée face au démocratisme du monde politique, idée que nous avons déjà rencontrée dans *L'État chez les Grecs*.<sup>553</sup> En même temps, cette protection se paye par l'exclusion de la pensée des sphères du pouvoir. Ceci rappelle l'intuition de Laurence Lampert discutée au premier chapitre, selon laquelle Nietzsche, comme philosophe, est beaucoup moins prudent que ces prédécesseurs historiques. La modernité démocratique cacherait un danger mortel pour la philosophie que les philosophes du passé ne connaissaient pas. La démocratisation de la politique repousse la pensée, comme principe aristocratique, dans les marges. L'application du critère d'égalité démocratique dépasse la sphère politique et s'étend à la culture en imposant des conditions qui rendent impossible le lent travail de la haute culture. Dans *Humain trop Humain*, Nietzsche ne semble pas encore avoir perçu complètement ce danger, étant encore convaincu de la possibilité d'une haute culture aristocratique qui pourrait se maintenir au-dessus d'une politique de masse. Il espère encore que

---

<sup>553</sup> "Si la civilisation était réellement laissée au gré d'un peuple, si d'inexorables puissances n'y régnaient qui soient à l'individu lois et limites, on verrait alors le mépris de la civilisation, la glorification de la pauvreté d'esprit, la destruction iconoclaste des exigences artistiques, ce serait bien plus qu'une insurrection des masses opprimées contre quelques frelons oisifs : ce serait un cri de compassion qui renverserait les murs de la civilisation ; l'instinct de justice, le besoin d'égalité dans la souffrance submergeraient toutes les autres représentations. » *Ibid.*, page 179.

les individualités fortes aient un domaine dans lequel elles puissent se déployer de façon créative.

Cet aspect réformateur réapparaît dans l'aphorisme 180 du deuxième volume.<sup>554</sup> Plutôt que d'un Législateur, Nietzsche y parle d'un éducateur. C'est par la réforme de l'idéal de l'enseignement et de l'éducateur qui l'incarnerait que la culture doit se renouveler. Un tel idéal est naturellement accompagné d'une critique de l'éducation existante. Il souligne notamment, à l'aphorisme 181, que la multiplication des méthodes et des projets éducatifs ne réussit qu'à confondre les éducateurs et les élèves. On retrouve également l'idée que les éducateurs eux-mêmes doivent être éduqués, idée qui apparaissait dans *Schopenhauer Éducateur*.<sup>555</sup> Cette éducation de l'éducateur devrait donner naissance à une nouvelle possibilité pour celui-ci :

Une floraison nouvelle et complète d'un idéal d'enseignement, où le prêtre, l'artiste et le médecin, le savant et le sage seraient fondus dans un seul individu, de même que devraient apparaître, dans l'enseignement lui-même, dans la façon dont il serait présenté, dans sa méthode, les vertus particulières de chacun, réunies en une vertu générale. – Telle est ma vision, qui me revient toujours, et dont je crois fermement qu'elle a soulevé un pan du voile de l'avenir.<sup>556</sup>

Il est intéressant de noter que cette idée d'une concentration des vertus de plusieurs figures culturelles apparaît ici dans le contexte d'un éducateur, plutôt que dans celui de l'artiste comme dans la *Naissance de la tragédie*. Plutôt qu'un Législateur qui refonde tout à partir d'un savoir que lui seul possède, cet éducateur représente plutôt une unification de tout le contenu d'une culture. Il incarne ce que la culture possède de plus élevé et son rôle est alors de

---

<sup>554</sup> *Humain trop Humain* est composé de deux volumes. Le premier est publié en 1878, alors que le deuxième paraît en 1879. Il est composé de deux appendices que Nietzsche avait constitués à partir de notes et d'aphorismes qui n'avaient pas été utilisés dans le premier volume.

<sup>555</sup> *Ibid.*, livre 2, aphorisme 181, page 766.

<sup>556</sup> *Ibid.*, aphorisme 180, page 766.

transmettre ce bagage aux prochaines générations. Cette idée d'individus qui concentrent la culture subira des refontes constantes dans l'œuvre de Nietzsche, particulièrement dans *Zarathoustra*. Pour le moment, nous tenons à souligner que cette idée d'un nouvel éducateur rentre parfaitement dans le cadre d'une compréhension générale de la culture qui se renouvelle par réformes et non par sauts brusques. Un nouvel idéal d'enseignement est également un nouvel idéal culturel qui cherche à amener à soi ce qu'il y a de plus grand chez les figures disparates de l'ancienne culture.<sup>557</sup>

Cette deuxième période constitue donc une rupture avec celle qui la précède. L'idéal du Législateur y est non seulement absent, au moins pour l'époque moderne, mais il ne semble pas vraiment remplacé par une hétéronomie comme chez certains des auteurs du chapitre 2. La pensée de Nietzsche dans *Humain trop humain* serait un exemple d'une théorie sociale et historique qui se dispense du Législateur, en ce qu'elle s'appuie sur une conception immanente de la culture qui se construit graduellement par l'activité de ses parties, plutôt que par la législation de l'extérieur. Cette gradualité se déploie dans une réinterprétation de la critique des Lumières et se fait donc négativement. C'est en critiquant les artefacts de la métaphysique que la culture peut s'en défaire. Les analyses psychologiques de ces artefacts, qui occupent de longues parties d'*Humain trop humain*, ont par contre un caractère non-historique qui peut sembler étrange à la lumière de l'œuvre entière de Nietzsche. La période d'*Humain trop humain* contient à la fois des éléments de continuité et des éléments de rupture avec le reste de l'œuvre. La partie suivante montrera que ces divers éléments passeront par une nouvelle réorganisation qui verra le retour du Législateur et l'arrivée d'une pensée beaucoup plus historiciste. Le caractère exceptionnel d'*Humain trop humain* démontre aussi ce que nous

---

<sup>557</sup> Ce thème ne quitte jamais vraiment la pensée nietzschéenne. On le voit réapparaître déjà dans *Aurore*. *Id.*, *Aurore*, aphorisme 195, pages 1083-1085.

avons dit à propos de l'utilisation du Législateur comme « baromètre » d'une pensée politique. Son absence permet de préciser en quoi la deuxième période diffère de la première et en quoi elle diffère des périodes subséquentes.

### 3.2.3 Zarathoustra

Après le tournant que représente la deuxième période, Nietzsche opère à nouveau un changement radical de perspective. Celui-ci commence avec *Aurore* et *Le Gai Savoir* et culmine avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre qui occupe une place singulière dans l'histoire littéraire de l'Occident. Cette œuvre de Nietzsche est structurée par des éléments de style et de pensée qui la rendent unique dans son propos et dans sa forme. *Zarathoustra* prend lui-même une place unique, ce que Nietzsche reconnaît dans *Ecce Homo*.<sup>558</sup> Son style poétique et semi-narratif le différencie déjà de toutes ses autres œuvres, mais c'est surtout ce qui est visé dans l'œuvre qui la rend si distinctive. Cette période annonce néanmoins la consolidation des éléments fondamentaux de la pensée de Nietzsche. Certains d'entre eux, comme par exemple l'éternel retour, trouvent même ici des versions plus solides et complexes que dans les œuvres subséquentes. Pour structurer notre analyse, nous nous appuyerons notamment sur l'excellent *Nietzsche's Teaching* de Lampert que nous avons déjà utilisé dans le premier chapitre.

Mais attardons-nous d'abord à *Aurore* et au *Gai Savoir*, qui préparent *Zarathoustra*, œuvre centrale pour penser le Législateur chez Nietzsche. *Aurore* commence d'ailleurs avec une nouvelle direction non seulement dans la pensée

---

<sup>558</sup> « Cette œuvre est absolument à part. Ne parlons pas ici des poètes : il se peut que jamais rien n'ait été créé avec une pareille surabondance de force. Ma conception du dionysien devint ici une action d'éclat. Évalué à sa mesure tout le reste de l'activité humaine apparaît comme pauvre et restreint. » *Id.*, *Ecce Homo*, page 1176.



mais également dans le style d'écriture. Il est pertinent de comprendre la nouvelle direction en citant au complet le premier aphorisme de l'avant-propos :

Dans ce livre on trouvera au travail un homme « souterrain », un homme qui perce, creuse et ronge. On verra, en admettant que l'on ait des yeux pour un tel travail des profondeurs —, comme il s'avance lentement, avec circonspection et une douce inflexibilité, sans que l'on devine trop la misère qu'apporte avec elle toute longue privation d'air et de lumière ; on pourrait presque le croire heureux de son travail obscur. Ne semble-t-il pas que quelque foi le conduise, que quelque consolation le dédommage ? Qu'il veuille peut-être avoir une longue obscurité pour lui, des choses qui lui soient propres, des choses incompréhensibles, cachées, énigmatiques, parce qu'il sait ce qu'il aura en retour : son matin à lui, sa propre rédemption, sa propre *aurore* ?... Certainement, il reviendra : ne lui demandez pas ce qu'il veut là en bas, il finira bien par vous le dire lui-même.<sup>559</sup>

On a ici un Nietzsche dont le travail philosophique est complexifié par une nouvelle perspective sur l'existence comme quelque chose de souterrain, de mystérieux et de fondamentalement contingent. Alors qu'*Humain trop Humain* affichait un positivisme qui cherchait la vérité sur l'humain dans des relations de pouvoir mises à nu, Nietzsche reconnaît ici que l'humain n'est ni ce qu'il paraît être ni ce qu'il dit être. Une partie importante de cette nouvelle conception se concentre dans un nouveau perspectivisme historiciste. L'humain apparaît comme profondément problématique parce que formé par les catégories morales qu'il se donne. Il serait donc l'animal qui se crée lui-même. Cette intuition a comme a priori que le développement moral de l'humanité a eu une longue histoire dont la majeure partie s'est déroulée à des époques révolues.

Rien n'a été payé plus chèrement que cette petite parcelle de raison humaine et de sentiment de la liberté dont nous sommes si fiers maintenant. Mais c'est à cause de cette fierté qu'il nous est presque impossible aujourd'hui d'avoir le sens de cet

---

<sup>559</sup> On peut y voir une inversion de la caverne de Platon car Nietzsche décrit ici quelqu'un qui s'enfonce pour trouver la vérité. *Id.*, *Aurore*, avant-propos, aphorisme 1, page 967.

énorme laps de temps où régnait la « moralité des mœurs » et qui précède « l'histoire universelle », époque réelle et décisive, de la première importance historique, qui a fixé le caractère de l'humanité, époque où la souffrance était une vertu, la cruauté une vertu, la dissimulation une vertu, la vengeance une vertu, la négation de la raison une vertu, où le bien-être, à l'inverse était un danger, la soif de savoir un danger, la paix un danger, la compassion un danger, le fait d'inspirer la pitié une honte, le travail une honte, la folie quelque chose de divin, le changement quelque chose d'immoral, gros de périls!<sup>560</sup>

Cette préhistoire morale est décrite comme une immense étendue de temps au cours de laquelle les expériences et les développements moraux de l'humanité se sont déroulés dans des conditions qui nous paraîtraient complètement contingentes.<sup>561</sup> Ces évaluations sont pourtant conservées et servent de fondation à nos catégories morales contemporaines.<sup>562</sup> La possibilité même de la moralité est née dans ce travail sur soi fait par des méthodes que cette même moralité jugerait immorales.<sup>563</sup> En présentant l'humain comme l'animal qui se fait lui-même de façon expérimentale, *Aurore* n'aborde pas directement l'enjeu du Législateur, mais prépare le terrain à un approfondissement de la réflexion à cet égard en définissant comment le matériau de ce dernier vient à être.

Cette idée reviendra dans le *Gai Savoir* avec une nouvelle portée. Tout ce travail préhistorique trouve encore des échos dans la religion comme système de discipline. La religion a appris aux humains à se concevoir comme pièce maîtresse de la création divine tout en leur attachant des lois, des règles et des objectifs. Cette « surcharge » de la vie a créé l'humanité telle que nous la connaissons. Eugen Fink décrit cette idée nietzschéenne de cette façon :

---

<sup>560</sup> *Ibid.*, livre 1, aphorisme 18, pages 981-983.

<sup>561</sup> Toute la première dissertation de la *Généalogie de la Morale* traite directement de ce problème.

<sup>562</sup> À l'aphorisme 19 qui suit, Nietzsche confirme explicitement que le vrai sens de la morale est une conservation d'anciennes évaluations. *Id.*, *Aurore*, aphorisme 19, page 983.

<sup>563</sup> *Ibid.*, aphorisme 18, page 981-983.

L'homme s'est perdu lui-même, il a chargé sa vie de poids énormes, il s'est assujéti au surhumain, et la religion, la métaphysique et la morale sont les formes d'une telle servitude. L'homme vénère le surhumain, organise toute sa vie en fonction de celui-ci et ne sait plus que c'est lui-même qui a placé ces étoiles conductrices dans le ciel. Il se prosterne devant ce qu'il a lui-même créé.<sup>564</sup>

Cette histoire morale atteint maintenant son paroxysme dans l'autodestruction des idéaux créés. L'aphorisme 125 avec son célèbre « Dieu est mort » est l'annonce de ce suicide spirituel de l'Occident. Comme nous l'avons signalé au premier chapitre, cet événement est perçu comme la fin d'une table de valeurs qui régnait sur l'humanité occidentale depuis des millénaires. Plus que le dogme chrétien ou les rituels qui lui sont associés, c'est une série d'évaluations, qui ne sont pas en elles-mêmes spécifiques au christianisme, qui a été transmise et qui constituait non seulement le sol d'une civilisation entière, mais une façon de concevoir la vie commune à toute l'humanité.

Le vide que laisse l'effritement de la Législation morale n'ouvre pas la voie à une révélation de quelque chose d'enfoui qui peut alors révéler sa vérité. L'aphorisme 109 du *Gai Savoir* révèle un refus nietzschéen pour tout ce qui est anthropomorphisation de l'univers : c'est une naïveté de penser qu'il ait un sens, une intention et même qu'il ait des lois.<sup>565</sup> Plutôt que de dire quelque chose sur l'univers, cet aphorisme est essentiellement négatif. Il refuse toute connexion entre ce que l'humain dit sur le monde et ce que celui-ci serait vraiment.<sup>566</sup> La mort de Dieu est la fin d'un système d'interprétations sur le monde et non la révélation de quelque chose de vrai qui puisse se présenter sans avoir à être

---

<sup>564</sup> Fink, *Op. Cit.*, page 66.

<sup>565</sup> Nietzsche, *Gai Savoir*, aphorisme 109, pages 121-122.

<sup>566</sup> La critique a souvent été faite, par exemple par Blondel, que Nietzsche décrit un univers en refusant de lui donner des caractéristiques humaines. Si l'humain ne peut savoir quelque chose sur le monde en-soi, il serait également impossible de donner une description négative. La critique peut partiellement être contrée par l'aphorisme 112 où Nietzsche fait une critique de ce que nous avons même conçu comme connaissance, la réduisant à une description humanisante. *Ibid.*, page 112 et Blondel, *Le corps et la culture*, page 93.

interprété. Le projet critique d'*Humain trop Humain*, qui pensait trouver une nouvelle civilisation sous la métaphysique, est mis de côté. Bien au contraire, Nietzsche suggère ici que le vide culturel demande une réaction, une refondation qui réordonne le monde et pose de nouvelles évaluations sur sa valeur, tout en évitant les anthropomorphisations du passé. Ce travail requiert un travail positif mais également négatif. Malgré la mort de Dieu, il reste des ombres de celui-ci dans la culture occidentale.<sup>567</sup> Comme exemple typique, Nietzsche montre, à l'aphorisme 344, en quoi le doute scientifique qui demande que toute vérité soit une hypothèse à prouver découle d'une évaluation première qui juge que la vérité est meilleure que la non-vérité.<sup>568</sup> La science, en cherchant le vrai, reprend cette même évaluation qui avait tué Dieu au nom de la vérité. Cette volonté de vérité alliée à une croyance ancienne dans la valeur de la moralité crée le terreau pour le nihilisme moderne, qui détruit tout, même ses fondements propres. Il faut détruire la morale ou se détruire soi-même.<sup>569</sup> La deuxième option serait le résultat d'une incapacité à se débarrasser du critère de vérité de la morale, toujours ultimement morbide. La possibilité de dépasser la morale est donc intimement liée à une refondation des évaluations les plus fondamentales de l'humanité.

La fin du *Gai Savoir* prépare le terrain pour le vrai moment de législation de l'œuvre de Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.<sup>570</sup> Les acquis critiques d'*Aurore* et du *Gai Savoir* ont radicalisé la position nietzschéenne. Ces acquis se concentrent dans la figure de l'esprit libre, déjà distinct du libre esprit d'*Humain trop Humain*. Dans cette œuvre, cette figure représentait celui pour qui la science permettait une critique de la métaphysique. Déjà dans le *Gai Savoir*, elle dépasse

<sup>567</sup> Nietzsche, *Gai savoir*, aphorisme 108, page 121.

<sup>568</sup> *Ibid.*, aphorisme 344, pages 206-208.

<sup>569</sup> *Ibid.*, aphorisme 346, pages 210-211.

<sup>570</sup> L'aphorisme 342 finissait la première édition du *Gai Savoir* et le cinquième livre a été ajouté à l'œuvre par la suite. Il est une introduction au récit de Zarathoustra. *Ibid.*, aphorisme 342, pages 202-203.

ce stade et devient celui pour qui même la science n'est qu'un outil pour se libérer. Le côté négateur de la science antimétaphysique est subordonné à une affirmation de la vie. Le libre esprit serait d'abord une attitude face à l'existence qui surplombe les attitudes du passé.<sup>571</sup> C'est par l'intensification de cette figure qu'apparaît Zarathoustra, le plus libre de tous les hommes.

C'est dans cette optique que nous pouvons concevoir l'ambition législative de l'œuvre dans laquelle le personnage de Zarathoustra joue un double rôle. Il habite une caverne et en descend pour enseigner la mort de Dieu et l'éternel retour du même à une humanité qui semble à la fois moderne et prémoderne.<sup>572</sup> Le livre entier est une tentative d'éducation et de législation, où ce Zarathoustra cherche à convaincre l'humanité de réévaluer ce qu'elle pense connaître. Parallèlement à cette figure législatrice dans la narration, l'œuvre elle-même est le moment législateur de la pensée de Nietzsche. Nous avons donc un double aspect à la figure de Zarathoustra, qui représente à la fois le protagoniste de l'histoire et le porte-parole de Nietzsche.

Parmi les philosophes, Nietzsche a la particularité peu commune de porter des regards critiques explicites sur ses propres œuvres, les réintégrant dans une sorte d'auto-interprétation de sa propre évolution. Il voit déjà, dans *Ecce Homo*, des signes annonciateurs de Zarathoustra dans la *Naissance de la Tragédie*. Il dira par exemple que « l'image que je présente de l'artiste *dithyrambique* n'est autre chose que l'image du poète latent de Zarathoustra, jetée sur le papier avec une singulière profondeur de vue et que sans que la réalité wagnérienne soit

---

<sup>571</sup> « Si l'esprit libre est la conscience de soi de l'existence humaine dans le mode d'être de la « grandeur », s'il est donc la vérité intrinsèque du génie religieux, artistique et métaphysicien, s'il est la vérité du concept-clef de la romantique « métaphysique d'artiste » de la première période, Zarathoustra est, lui, le parachèvement de l'esprit libre. Génie, esprit libre et Zarathoustra sont des métamorphoses du même personnage. » Fink, *Op. Cit.*, page 76.

<sup>572</sup> Le livre fait des critiques de l'État moderne mais tout le contexte des événements relatés (la caverne, le funambule, les îles fantastiques) donne plutôt une impression de fable. L'effet est probablement voulu.

seulement touchée. »<sup>573</sup> Nietzsche avait idéalisé Wagner et avait mis dans son idéalisation beaucoup de ce qui lui était en fait personnel, ou comme il le dit : « on peut, sans avoir égard à rien, placer mon nom ou le mot « Zarathoustra » là où le texte indique Wagner. »<sup>574</sup> Ces signes avant-coureurs tendent, à notre avis, à tourner autour de l'« attitude » de Zarathoustra ou, en termes plus philosophico-psychologiques, de sa relation fondamentale au monde. Nietzsche décrit Zarathoustra comme l'expression d'une grande santé et précise que ce type lui était apparu comme une surprise.<sup>575</sup> La morale avait été, comme nous l'avons vu, l'expression d'une faiblesse fondamentale qui finissait par s'étendre à toute l'existence et par devenir l'élément central de cette relation au monde que l'humanité avait entretenue. Comme type inverse, Zarathoustra exprime donc fondamentalement une nouvelle configuration d'évaluations sur le monde, bien qu'elle ait déjà été annoncée dans les œuvres précédentes. Ceci nuance peut-être le rôle de porte-parole. Zarathoustra représente peut-être la version idéalisée de Nietzsche en ce qu'il mélange grande santé spirituelle avec santé physique, ce qui n'est pas le cas de l'auteur. En ce sens, le personnage Zarathoustra ressemble à un autre personnage philosophique souvent mentionné : Socrate. L'aphorisme 340 du *Gai savoir* met en évidence cette ressemblance, mais on y voit déjà la nécessité d'un dépassement de Socrate lui-même.<sup>576</sup> Nous garderons cette idée à l'esprit dans notre discussion de Zarathoustra comme Législateur.

Avant de parler des détails de la législation présentée dans *Zarathoustra*, attirons l'attention sur une trame qui se déroule tout le long du récit.

---

<sup>573</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, page 1156.

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> *Ibid.*, page 1171.

<sup>576</sup> « C'est qu'au fond, durant toute sa vie, il n'avait fait que bonne mine à mauvais jeu et caché tout le temps son dernier jugement, son sentiment intérieur. Socrate, Socrate *a souffert de la vie* ! Et il s'en est vengé — avec ces paroles voilées, épouvantables, pieuses et blasphématoires ! Un Socrate même eut-il encore besoin de se venger ? Y eut-il un grain de générosité dans sa vertu si riche ? — Hélas ! mes amis ! Il faut aussi que nous surmontions les Grecs ! » *Id.*, *Le gai savoir*, aphorisme 340, page 201-202.

Zarathoustra cherche constamment des oreilles prêtes à écouter sa sagesse. Nous avons vu au chapitre 2 que les figures du Législateur dans la pensée politique offrent rarement une théorisation concrète de la transmission de leur sagesse. Ils incarnent la volonté derrière la fondation, mais on parle peu de ce qui crée les conditions pour qu'on les écoute. *Zarathoustra*, au contraire, s'attarde à cet aspect crucial. Il s'adresse constamment, en effet, à un nombre d'auditeurs de plus en plus restreints lorsqu'il veut enseigner. La foule urbaine, les disciples et les hommes supérieurs représentent les trois moments de ce resserrement.<sup>577</sup> Il y a deux moments individuels qui s'interposent dans cette évolution. Avant son arrivée dans la ville, Zarathoustra rencontre un ermite et lorsqu'il la quitte, il le fait en portant un funambule mort. Ces deux individus constituent les deux pôles opposés de la possibilité d'une réception aux enseignements de Zarathoustra. L'ermite qui croit encore en Dieu ne peut constituer un interlocuteur, car il ne vit pas encore dans l'impasse qu'est la mort de Dieu. À l'inverse, le funambule représente probablement le seul « disciple » qui ait compris ce que Zarathoustra disait, quoique sa mort rapide coupe court à l'entretien.

L'œuvre est toutefois structurée par les autres enseignements, ceux où Zarathoustra tente d'agir comme éducateur. Les trois autres auditoires se succèdent et diminuent constamment en nombre alors qu'ils augmentent en sagesse. On passe de la foule aux disciples, puis aux hommes supérieurs. La foule est aveugle et, quoiqu'elle ne croie plus en Dieu, elle refuse néanmoins l'enseignement de Zarathoustra. Elle représente la masse des démocraties modernes, organisée en État, prise dans un monde vide qui sape pour elle

---

<sup>577</sup> Fink fait la même réflexion sur ce point. Pour lui, le changement d'interlocuteurs indique une hiérarchisation de la pensée. Du surhomme à la mort de Dieu à l'éternel retour, il y a une progression qui demande également une audience appropriée. Le vrai centre de la pensée de Zarathoustra est seulement pour lui, personne ne peut la recevoir. Fink, *Op. Cit.*, pages 104-105.

jusqu'à la volonté de vivre autrement. Zarathoustra les nomme les derniers hommes.

« Nous avons inventé le bonheur, » — disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil. —

Ici finit le premier discours de Zarathoustra, celui que l'on appelle aussi « le prologue » : car en cet endroit il fut interrompu par les cris et la joie de la foule. « Donne-nous ce dernier homme, ô Zarathoustra, — s'écriaient-ils — rends-nous semblables à ces derniers hommes ! Nous te tiendrons quitte du Surhumain ! » Et tout le peuple jubilait et claquait de la langue. Zarathoustra cependant devint triste et dit à son cœur :

« Ils ne me comprennent pas : je ne suis pas la bouche qu'il faut à ces oreilles.<sup>578</sup>

La foule, comme l'ermite, ne peut comprendre ce que Zarathoustra dit. Zarathoustra cherchera donc de nouvelles oreilles. Le second groupe, les disciples, sont ceux qui viennent à lui. Plus actifs que la foule, qui résiste, et moins nombreux, les disciples demeurent tout de même, fondamentalement, des suiveurs.<sup>579</sup> Ils veulent que Zarathoustra leur montre la voie et la direction de la vérité. Il les quittera quand il comprendra qu'ils ne pourront jamais suivre son enseignement, parce qu'ils désirent par-dessus tout un enseignant.<sup>580</sup> Les hommes supérieurs occupent le livre 4 de *Zarathoustra* et représentent les formes les plus accomplies de l'ancienne moralité. Ils se déclinent en plusieurs « types » qui cherchent maintenant Zarathoustra parce qu'ils sont perdus depuis la mort de Dieu et du rationalisme. Encore plus limités en nombre, ils représentent la dernière possibilité de sauver ce que l'humanité avait fait de plus haut, mais ils sont finalement incapables de se hisser à la hauteur de

<sup>578</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre 1, page 296.

<sup>579</sup> « Vous me vénerez; mais que serait-ce si votre vénération s'écroulait un jour? Prenez garde à ne pas être tués par une statue! Vous dites que vous croyez en Zarathoustra? Mais qu'importe Zarathoustra! Vous êtes mes croyants : mais qu'importent tous les croyants! » *Ibid.*, livre 1, page 343.

<sup>580</sup> Lampert, *Nietzsche's Teaching*, page 129.



l'enseignement de Zarathoustra. Celui-ci les quittera et partira à la recherche du Surhumain, plutôt que de l'enseigner.

« Pitié ! La pitié pour l'homme supérieur ! s'écria-t-il et son visage devint de bronze.

Eh bien ! *Cela* — a eu son temps !

Ma passion et ma compassion — qu'importent d'elles ? Est-ce que je recherche *le bonheur* ? Je recherche mon *œuvre* !

Eh bien ! Le lion est venu, mes enfants sont proches, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue : —

Voici *mon aube* matinale, *ma journée* commence, *lève-toi donc, lève-toi, ô grand midi* ! »<sup>581</sup>

Cette citation nous semble contenir deux éléments importants. Premièrement, la dernière tentative de Zarathoustra comme éducateur est décrite comme le résultat d'une pitié. Zarathoustra a pitié de ces hommes supérieurs ratés qui ne peuvent vivre pour eux-mêmes. Deuxièmement, Zarathoustra se tournera maintenant vers ceux qu'il appelle ses enfants. D'une certaine façon, Zarathoustra avait jusque-là tenté d'enseigner à des individus pleinement formés, puisque ses trois publics étaient déjà éduqués par l'époque et la culture du dernier homme. Le passage d'un auditoire à l'autre montre finalement quelque chose sur le travail du Législateur que Zarathoustra incarne. La réforme des valeurs ne peut passer par une rééducation de ceux qui sont formés par le passé et ses traces dans le présent. Il faut que soient préparées les structures qui permettront l'apparition du Surhumain, qui incarnera lui-même la réévaluation et la création des valeurs du futur. En plaçant au-dessus des humains un idéal empoisonné qui les a vidés de leurs capacités créatives, la moralité du passé les a rendu impropres à se dépasser à partir de leur situation présente. C'est en quittant le monde et les autres que Zarathoustra a pu se hisser au-delà de cette situation et son retour est une tentative d'offrir les fruits de son expérience à

---

<sup>581</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 4, page 545.

d'autres. Ultimement, cette entreprise sera futile parce que les humains sont incapables de cette grandeur dans le contexte de la mort de Dieu, qui est pourtant le seul contexte culturel où une telle entreprise est possible.

Après le livre 2, quand Zarathoustra quitte ses disciples, c'est son statut comme éducateur qui est mis à mal. Si la possibilité d'une nouvelle grandeur humaine est remise en question, la conception qu'avait Zarathoustra de sa propre nature est fragilisée. Cette nouvelle direction le mène sur de nouveaux chemins.

Il ne fait que me revenir, il est enfin de retour – mon propre moi, et voici toutes les parties de lui-même qui furent longtemps à l'étranger et dispersées parmi toutes les choses et tous les hasards. Et je sais une chose encore : je suis maintenant devant mon dernier sommet et devant ce qui m'a été épargné le plus longtemps. Hélas! Il faut que je suive mon chemin le plus difficile! Hélas! J'ai commencé mon plus solitaire voyage.<sup>582</sup>

Cette partie du livre montre un Zarathoustra solitaire dont la certitude première est ébranlée. L'éducation est par nature une activité qui demande un maître et un élève, mais Zarathoustra n'a trouvé personne qui puisse recevoir son enseignement. Solitairement, Zarathoustra tentera de dépasser cette impasse. La troisième partie du livre voit l'émergence de l'Éternel Retour comme nouvel enseignement. Symbolisé par l'image des sommets à grimper, le dépassement de son ancien enseignement est une épreuve difficile.<sup>583</sup> Mais c'est ainsi que Zarathoustra devient véritablement lui-même. Nous avons déjà montré que Zarathoustra atteint la vérité de sa pensée lorsqu'il accepte que l'éternel retour implique aussi un retour des faibles et du ressentiment. Là où l'idée du surhumain avait encore une touche de revanchisme, l'éternel retour deviendra le

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, page 401.

<sup>583</sup> *Ibid.*, livre 3, page 401-405.

moment positif, au sens d'une possible fondation, de la réévaluation des valeurs proposée par Zarathoustra.<sup>584</sup>

Lampert interprète cette « conclusion » par l'Éternel Retour par l'image d'une refonte de la relation au temps.<sup>585</sup> La volonté de puissance ne peut être comprise qu'en tant que mode de l'existence conçue comme fondamentalement temporelle. Zarathoustra découvre finalement que l'histoire humaine en entier, et toute la culture que l'humanité s'est créée, a été une vengeance contre le temps. Ce n'est pas la mortalité qui cause ce ressentiment, mais le caractère définitif et inviolable du passé.<sup>586</sup>

The creative will grows mad in its prison of unbreakable time, but it grows creatively mad, inventing mad forms of redemption from its prison.. That the past is not recoverable and alterable, that it cannot roll away the stone of « it was », is the creative will's « repressed fury . » But the creative will forces itself to believe that it has rolled away the tone through its schemes of redemption. Here, Zarathustra's teaching on revenge takes its most comprehensive form as he reports cryptically that the interpretations of the human condition that have prevailed until now all stem from revenge, the creative will gone mad in its prison of time.

La volonté ne peut s'exprimer dans le passé, qui est à tout jamais fermé. L'éternel retour est une tentative pour dépasser cela, pour défaire le nœud de ce ressentiment en rouvrant le passé à la volonté. L'idée d'éternel retour est également attachée à l'idéal d'*amor fati*, car tous les moments sont fondamentalement connectés aux autres dans une roue. La porte intitulée Instant, que Zarathoustra traverse au livre trois, est placée entre le passé infini et le futur infini, mais dans l'éternel retour ces deux infinités sont interchangeables.<sup>587</sup> Vouloir l'avenir demande d'avoir voulu le passé. Par cette

---

<sup>584</sup> Lampert, *Op. Cit.*, page 117.

<sup>585</sup> *Ibid.*, page 144.

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 3, page 406.

réinterprétation du temps, Zarathoustra s'attaque à la première législation de l'humanité, celle de l'évaluation de la temporalité. Dans le texte, l'épisode de la porte est immédiatement suivi de celui du berger s'étouffant avec un serpent. Zarathoustra lui dit de le mordre, se débarrassant ainsi de ce qui le fait mourir. Ce berger, qu'il reconnaîtra plus tard comme étant lui-même, représente l'épreuve suprême de Zarathoustra. Il nous semble que les deux épisodes se suivent parce qu'ils sont liés. Quand Zarathoustra accepte l'Éternel Retour, il mord également le serpent métaphorique qui l'empêchait de respirer.

La relation au temps est la première législation parce qu'elle est la plus fondamentale, fondée sur la structure même de l'existence humaine. Cette première réévaluation du fondement même de l'existence a servi de législation pour toute civilisation humaine et elle constitue donc la source de toute la grandeur et de toute la faiblesse de l'humanité.<sup>588</sup> C'est le grand moment silencieux qui engendre l'histoire tout entière. Même dans sa première sagesse, Zarathoustra avait encore cette volonté de revanche, il souhaitait brûler le passé pour faire advenir le surhumain qui aurait dépassé l'humain. L'éternel retour est affirmatif parce qu'il veut tout et parce qu'il ouvre le passé à la volonté en abolissant la différence entre le passé et le futur.<sup>589</sup> Par cette perspective radicale de refondation, l'ambition nietzschéenne vise le cœur de l'existence humaine. Zarathoustra devient donc la voix d'une nouvelle législation et cette voix lui est permise par les épreuves du livre trois où son enseignement et son être même sont mis à risque.<sup>590</sup>

---

<sup>588</sup> Lampert, *Op. Cit.*, page 145.

<sup>589</sup> *Ibid.*, page 147.

<sup>590</sup> Lampert propose que Zarathoustra devient ainsi le "groundless ground giver" et que c'est cette expérience spirituelle qui lui donne son rôle de nouveau législateur. Zarathoustra n'a aucune raison pour s'affirmer législateur que sa propre auto-législation. Nous y reviendrons. *Ibid.*, page 115.

La troisième période de l'œuvre de Nietzsche nous présente en fait quelque chose qu'aucun auteur n'a vu auparavant, et sans doute aucun penseur politique jusqu'alors, n'avait encore fait : un Législateur qui enseigne mais qui doit également se construire lui-même comme Législateur. Dans *Les Lois* de Platon, la partie narrative du dialogue sert à mettre en scène un questionnement sur la législation, mais celle-ci est déjà acquise à l'Athénien.<sup>591</sup> L'expérimentalisme de Nietzsche demande un Législateur beaucoup plus complexe dont la première législation porte sur lui-même.<sup>592</sup> Nous avons également vu que Platon associe philosophie et législation, les rendant inséparables. On peut se demander si Nietzsche opère une telle connexion dans la figure de Zarathoustra. Zarathoustra est un penseur, mais il est plus que cela. Dans le texte, il clame avoir du sang de théologien, être un poète et aimer la sagesse comme un philosophe. Cette multiplicité de personnalités dans un même personnage est unifiée dans un tout qui partage une même perspective sur l'existence, explicitée au livre trois, où Zarathoustra devient lui-même quand il place la vie au-dessus de sa propre sagesse. Cette réévaluation est une maîtrise de soi, une auto-législation première qui annonce la conclusion du livre quatre. Zarathoustra a maîtrisé le ressentiment en lui-même, mais il ne retourne pas dans la ville pour corriger son enseignement. Sa nouvelle conception de son enseignement le pousse plutôt à dire aux hommes supérieurs qu'ils doivent se dépasser eux-mêmes.

---

<sup>591</sup> Dans la *République*, c'est dans la métaphore de la caverne que se trouve le moment qui "crée" le philosophe. Par contre, le combat que le philosophe mène contre lui-même lui vient après la sortie et se fait autour de son devoir de retourner dans la caverne pour enseigner la vérité. Sans ce devoir à caractère éthique, le philosophe resterait dans la contemplation, faisant de la vérité une expérience essentiellement individuelle.

<sup>592</sup> L'idée d'une maîtrise de soi qui donnerait un droit à l'autorité n'est pas neuve mais il nous semble que Nietzsche la formule un peu différemment. Ce ne sont pas les passions que Zarathoustra veut maîtriser mais plutôt ce qui appartient à son époque en lui-même. Puisque l'individu reçoit toujours par l'éducation et l'expérience commune des évaluations morales, il reçoit également les valeurs des faibles. Cette idée rejoint celle de la multiplicité des affects qui constituent un corps. Est-ce que cela veut dire que Nietzsche conçoit le dépassement de soi comme le résultat d'une activité éthique libératrice? La question est laissée en suspens dans l'œuvre mais il nous semble que la réponse pourrait renvoyer à l'attitude fondamentale d'intensification qui caractérise Zarathoustra.

Zarathoustra exprime une nouvelle conception du temps. Sa nouvelle sagesse doit être enseignée, mais seulement après qu'elle lui soit premièrement acquise par le retrait du monde et ensuite consolidée par les épreuves affrontées.<sup>593</sup> Plus que toute autre figure du Législateur, Zarathoustra est un individu créateur dont le travail législatif est à la fois son œuvre mais aussi la réalisation de sa nature propre comme enseignant. Il ne fait aucune référence à un ordre moral, à une vérité objective ou même à un impératif d'aider les êtres humains. Sa critique indique déjà, néanmoins, une nouvelle direction. Zarathoustra est passé à travers les contradictions de son temps et il lance une corde en arrière pour amener les autres vers lui. Il finira par accepter que le noyau de sa pensée reste sien seulement. Même lorsqu'il s'adresse à la foule, il ne cherche pas une réforme ou une révolution, mais plutôt une nouvelle direction qui pourrait être adoptée par la culture. Il ne réclame jamais d'autorité et la rejette quand ses disciples le voient comme un maître à penser. La voie « politique » est fermée par la conception de la modernité démocratique, présentée dans la section sur l'État.<sup>594</sup> Celui-ci est une construction qui sert à asseoir la puissance politique d'un gouvernement sur une unité pré-politique qui lui est extérieure et qu'il sapera. L'État ment lorsqu'il prétend représenter le peuple et la culture. Le changement du sens, des objectifs de cette unité pré-politique ne peut passer par la réforme des structures politiques parasitaires.<sup>595</sup> L'enseignement de Zarathoustra porte sur des considérations morales au sens large du terme. Le changement

---

<sup>593</sup> *Ibid.*, page 154.

<sup>594</sup> « L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : « Moi, l'État, je suis le Peuple. » C'est un mensonge ! Ils étaient des créateurs, ceux qui créèrent les peuples et qui suspendirent au-dessus des peuples une foi et un amour : ainsi ils servaient la vie. Ce sont des destructeurs, ceux qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela un État : ils suspendent au-dessus d'eux un glaive et cent appétits. » On voit ici la différence entre un peuple animé par des valeurs et l'État qui emprisonnent des masses pour ses besoins. Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 1, page 320.

<sup>595</sup> Cette critique trouve probablement sa source dans l'expérience de la montée de Bismarck en Allemagne. Malgré le soutien que le jeune Nietzsche avait apporté à l'unification allemande, celui-ci voit dans le Reich post-1871 un État qui militarise et nationalise une culture au profit d'objectifs qui lui sont extérieurs. *Id.*, *Gai Savoir*, aphorisme 357, page 224.

qu'espère Zarathoustra se trouve au niveau culturel ou civilisationnel, que nous avons associé à une compréhension antique du politique. L'État structure le monde politique du dernier homme : « Là où *fin*it l'État, - regardez donc mes frères! Ne voyez-vous pas l'arc-en-ciel et les ponts du surhomme?- »<sup>596</sup> Ce changement ne se ferait pas dans les grands moments bruyants mais dans les changements subtils dans l'ordre des valeurs.<sup>597</sup> C'est donc dans les réévaluations que le vrai moment législatif se déploie.

Nous ferons une dernière remarque sur Zarathoustra. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche donne une appréciation de ses propres œuvres et affirme, à propos du style inimitable de cette œuvre, que *Zarathoustra* deviendra un nouveau sommet de la littérature. Aucune autre œuvre par le passé, affirme-t-il, n'en a eu la profondeur et la légèreté. Elle serait un monument littéraire sans égal.<sup>598</sup> Si nous en croyons le texte, Nietzsche serait d'avis que rien dans le passé ne s'y mesure pas, que ce soit la Bible, Platon ou l'entièreté de ce que l'humanité a pu dire et écrire. C'est dans la réinterprétation de la relation existentielle au temps que Nietzsche fonde cette appréciation peut-être un peu mégalomane. Plus que tout autre livre de Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra* mêle les niveaux de législation : interne/externe, culturel/individuel et philosophique/littéraire. Au final, *Zarathoustra* restera le moment fort de l'œuvre de Nietzsche, particulièrement sur la question du Législateur. La période suivante peut se comprendre comme une longue tentative pour expliciter ce que Nietzsche a atteint comme sommet philosophique.

---

<sup>596</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 1, page 322.

<sup>597</sup> Le révolutionnaire politique et l'État dépendent l'un de l'autre. C'est la présence de l'autre qui justifie le discours. Lampert, *Op. Cit.*, pages 132-133.

<sup>598</sup> Cette évaluation de l'œuvre n'est bien sûr pas partagée par tous. Fink est d'ailleurs très critique du style de l'œuvre qui ne reflète pas constamment la profondeur de ce qui est dit. Selon lui, Nietzsche oscillerait entre une faiblesse artistique qui limite la portée de ce qui dit et une impossibilité à contenir en prose une pensée philosophique immense mais l'effet reste le même.

### 3.2.4 L'après Zarathoustra

Cette période comprend beaucoup de textes, généralement plus courts. On y trouve des œuvres comme *Par-delà Bien et Mal* ou la *Généalogie de la Morale* qui constituent des textes fondamentaux pour comprendre la théorie nietzschéenne, mais aussi des textes mineurs comme les deux textes sur Wagner, *le cas Wagner* et *Contra Wagner*. Explicitation de Zarathoustra, cette période n'en représente pas moins une richesse immense de pensée et nous pouvons y puiser des éléments importants dans des formes conceptuellement achevées. Plusieurs des éléments de la pensée traditionnellement cités comme étant centraux à l'édifice conceptuel nietzschéen n'apparaissent explicitement que lors de cette quatrième période. C'est le cas notamment pour la généalogie, si centrale dans la lecture de Nietzsche mobilisée par des auteurs comme Deleuze ou Foucault.

Trois moments particuliers de cette période retiendront notre attention : *Par-delà Bien et le Mal*, la *Généalogie* et le *Crépuscule des Idoles*. Nous nous attarderons sur les passages pertinents à notre recherche. Ces passages traitent directement du Législateur et occupent donc une place importante dans ce chapitre. Ils complètent également les éléments relevés dans notre analyse de *Zarathoustra*.

Commençons par *Par-delà Bien et Mal*, où la tâche de création des valeurs est ouvertement confiée aux philosophes :

Nous, qui avons une tout autre foi, - nous qui considérons le mouvement démocratique comme une forme décadente de l'organisation politique, et même comme une forme de la décadence et du ravalement de l'homme, comme ce qui fait de lui un médiocre et rabaisse sa valeur, où placerons-nous nos espérances? - En de nouveaux philosophes : nous n'avons pas le choix; en des esprits assez forts et



intacts pour inciter à des jugements de valeurs opposés pour renverser les valeurs  
« éternelles »...<sup>599</sup>

Une emphase nouvelle sur le thème de la décadence européenne apparaît constamment dans cette œuvre. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche lie directement la modernité à cette décadence, la première étant l'époque où se déploie la seconde. La refondation des valeurs morales européennes se veut un changement de direction profond pour sauver ce qui est encore prometteur dans la culture. Nietzsche apporte néanmoins une perspective nuancée sur l'histoire. Elle a sans doute été la victoire constante des valeurs des faibles sur celles des forts, mais c'est dans cette histoire et dans ce combat que s'est constituée une tension constante dans les choses de l'esprit. L'histoire de l'Occident est le champ de bataille où les idées se sont constamment affrontées. L'avant-propos donne une forme spécifique à ce combat :

Mais la lutte contre Platon, ou, plutôt, pour parler plus clairement, comme il convient au « peuple », la lutte contre l'oppression christiano-ecclésiastique exercée depuis des milliers d'années — car le christianisme est du platonisme à l'usage du « peuple » — cette lutte a créé en Europe une merveilleuse tension de l'esprit, telle qu'il n'y en eut pas encore sur terre : et avec un arc si fortement tendu il est possible, dès lors, de tirer sur les cibles les plus lointaines. Il est vrai que l'homme d'Europe souffre de cette tension et, par deux fois, l'on fit de vastes tentatives pour détendre l'arc ; ce fut d'abord par le jésuitisme et ensuite par le rationalisme démocratique.<sup>600</sup>

C'est l'interprétation du platonisme qui constitue le lieu du combat que la culture occidentale mène philosophiquement depuis deux millénaires, tout en ayant cette même interprétation comme fondement. Pour parler comme Nietzsche, c'est dans la digestion de l'idéal platonicien que se constitue la culture. C'est dans son moralisme, dans son autoritarisme, dans sa relation

<sup>599</sup> Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, aphorisme 203, page 646.

<sup>600</sup> *Ibid.*, avant-propos, page 559-560.

ambigüe à la vérité, dans son idéalisme que le platonisme est resté un problème constant. Mais positivement, c'est parce qu'il a créé le contexte même dans lequel on peut penser l'attaquer que le platonisme a problématisé l'existence en entier. En cela, Platon est le grand législateur de la civilisation occidentale et c'est son projet socratisé qui prend fin avec la mort du Dieu métaphysique du christianisme. Nietzsche considère que cette mort, quoique nécessaire, met en danger la force culturelle créative qui s'était créée pour l'accomplir, comme lorsqu'un athlète arrête de s'entraîner après la compétition. Dieu et Platon ont été les ennemis qui requéraient un déploiement constant de l'esprit européen. Ce qui reste de cette accumulation d'énergies créatives doit être tourné vers la création de nouveaux idéaux, plutôt que vers un combat qui viserait seulement le passé.

La législation de Platon nous donne également un autre élément. Dans notre analyse des *Lois* mais également dans les données biographiques de sa vie, nous avons bien vu que Platon cherchait la réalisation d'une législation politique où ses idées philosophiques pourraient être exprimées. Or, cet objectif n'a jamais été directement réalisé. De la même façon, les projets moraux des autres grands Législateurs de l'Occident, Socrate et Jésus, n'ont jamais trouvé d'expressions politiques concrètes. Pourtant, leur influence culturelle a été profonde et durable. Les vrais Législateurs politiques que nous avons nommés, par exemple Lycurgue, ont fondé des cités maintenant disparues, mais les Législateurs qui parlent le langage de la morale ont influencé de nombreuses cités et de nombreuses cultures sur des périodes beaucoup plus longues. Ils se trouvent donc dans une situation où leurs échecs, même pour ceux qui n'avaient pas de projets politiques avoués, se limitent à une sphère qui est finalement moins importante que celle où ils trouvent un succès. On peut rappeler l'évaluation de Machiavel qui plaçait les Législateurs religieux au-dessus de ceux qui n'étaient

que politiques. Cette constatation renforce notre thèse que le Législateur selon Nietzsche est en fait celui qui fonde de nouvelles valeurs. Bien que ni le projet de la *République*, ni celui des *Lois* n'aient été réalisés, Platon est donc bien, par son influence sur la culture, l'archétype de ce Législateur créateur.

L'idée se poursuit quelques pages plus loin dans un passage fameux où Nietzsche réaffirme la tâche de création du philosophe-législateur. Il poursuivra en disant que Kant et Hegel ne sont donc pas de vrais philosophes puisque leurs œuvres ont plutôt servi à systématiser les évaluations du passé, les rendant disponibles aux philosophes du futur.<sup>601</sup> Ils ne les réévaluent pas et il ne peut y avoir de véritable philosophie sans création de nouvelles valeurs.<sup>602</sup> La modernité crée une urgence parce qu'elle menace la possibilité même de ces réévaluations. On trouve ici une affinité paradoxale avec Platon et Rousseau pour qui l'histoire laissée à elle-même produisait de l'injustice. Pour Nietzsche, elle produit de la faiblesse et de la décadence. Mais dans l'un ou l'autre cas, l'interprétation du Législateur-philosophe semble nécessaire.

La présence du Législateur dans un contexte décadent nous ramène encore plus précisément aux questions que nous avons adressées aux deux autres auteurs. Qu'est-ce qui rend possible l'émergence d'une individualité forte et législatrice dans une époque de faiblesse et de confusion? Nietzsche, comme les autres auteurs, n'a pas d'explication pour ceci (et probablement qu'il est impossible de donner une réponse à une telle question). Par contre, l'aphorisme 200 nous donne des indications sur la relation entre la culture et les individus produits. Nietzsche pense que les « époques de décomposition » produisent de la faiblesse

---

<sup>601</sup> Nietzsche ne donne par contre pas une évaluation négative de ce travail mi-philosophique, mi-philologique. Les ouvriers de la pensée ont un rôle dans la création de nouvelles valeurs en rendant accessibles des vastes pans de l'histoire au philosophe législateur. Ce que Nietzsche rejette par contre est l'utilisation trop généreuse du titre de philosophe. *Ibid.*, aphorisme 211, page 660.

<sup>602</sup> *Ibid.*

et une recherche de confort.<sup>603</sup> Une époque de décomposition est définie comme étant créée par le mélange d'évaluations et de jugements de valeurs. Une culture en décomposition viendrait donc de l'impossibilité de continuer à croire à la vérité absolue des évaluations du passé, maintenant menacées par de nouvelles évaluations qui se veulent également vraies. C'est cette incertitude, qui est une lutte, qui pousse à vouloir le repos : « cet homme des civilisations tardives et des lumières rompues sera généralement un faible, il n'a pas de désir plus ardent que de voir finir enfin la guerre qu'il *est* lui-même; le bonheur lui apparaît essentiellement, ainsi que le veut un mode de pensée, un régime médical apaisant (par exemple épicurien ou chrétien) »<sup>604</sup> Par contre, presque par nécessité, cette culture produit également des natures toutes autres qui réussissent à se maîtriser et qui apparaissent alors comme des forces de la nature dans une époque déshabituée au commandement. Il est d'ailleurs intéressant que Nietzsche, dans cet aphorisme, ne lie pas cette maîtrise avec une volonté mais plutôt avec une hérédité ou un dressage.<sup>605</sup> Il reconnaît la complexité et la multiplicité des types humains engendrés, tout en leur donnant une origine culturelle. Le chaos moderne du mélange des évaluations produit donc à la fois les conditions de la faiblesse et de la force. Ces deux termes sont relatifs, les faibles sont toujours faibles comparés à un référent qui incarne la force. Les deux termes sont par conséquent toujours liés.<sup>606</sup> C'est également ce chaos qui crée les conditions requises pour l'apparition d'individus qui tentent d'imposer un ordre et de donner une nouvelle direction à quelque chose qui n'en

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, aphorisme 200, page 642.

<sup>604</sup> *Ibid.*

<sup>605</sup> « Mais si, dans de telles natures, la contradiction et la guerre ne font qu'exciter la fièvre de vivre, et qu'à leurs instincts violentes et irréconciliables s'ajoutent, par hérédité et par dressage, la véritable maîtrise et la subtilité dans l'art de se faire faire la guerre, c'est-là-dire l'empire sur soi et une ruse qui permet de jouer au plus fin avec soi-même. » *Ibid.*

<sup>606</sup> « Ils apparaissent exactement aux époques où les faibles qui aspirent au repos viennent occuper le premier plan : les deux types sont étroitement apparentés et procèdent des mêmes causes. » *Ibid.*, aphorisme 200, page 643.

a pas. Dans tout cela, c'est encore une fois la volonté de puissance qui sert de cadre d'analyse pour Nietzsche.

L'emphase sur le philosophe comme créateur législateur prend toute sa force dans les dernières pages de l'œuvre où la philosophie est associée à la divinité. Dionysos est le dieu philosopant :

Déjà le fait que Dionysos est un philosophe et qu'ainsi les dieux se livrent eux aussi à la philosophie, me semble une nouveauté qui n'est pas sans danger et qui peut-être pourrait exciter la méfiance, surtout parmi les philosophes ; — parmi vous, mes amis, elle trouve déjà moins d'obstacles, à moins qu'elle ne vienne trop tard et à un moment qui n'est pas le sien.<sup>607</sup>

Le renouveau civilisationnel qui doit se construire sur les ruines du platonisme refondera par une nouvelle façon de philosopher. La philosophie conçue comme relation créative à la vie qui refuse tout lien à une vérité objective peut être rattachée à la nouvelle fondation par l'Éternel Retour de Zarathoustra, inspirée par la figure de Dionysos. Cette référence au divin signale toutefois la difficulté de l'idéal que propose Nietzsche. La force requise est celle du Surhumain qui réussit à faire de l'idée d'Éternel Retour son fondement existentiel. Sous une nouvelle forme, on retrouve l'ombre de Zarathoustra comme Législateur, car *Par-delà Bien et Mal* se termine par une exaltation d'une noblesse philosophique, définie dans les termes de la réévaluation de l'attitude humaine face à l'existence.<sup>608</sup> Si le philosophe doit tendre vers Dionysos, il est aussi, toutefois, le

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, aphorisme 295, page 730-732.

<sup>608</sup> « Un philosophe : c'est un homme qui éprouve, voit, entend, soupçonne, espère et rêve constamment des choses extraordinaires, qui est frappé par ses propres pensées comme si elles venaient du dehors, d'en haut et d'en bas, comme par une espèce d'événements et de coups de foudre que lui seul peut subir qui est peut-être lui-même un orage, toujours gros de nouveaux éclairs ; un homme fatal autour duquel gronde, roule, éclate toujours quelque chose d'inquiétant. » *Ibid.*, aphorisme 292, page 729.

type humain qui produit le plus de ratés. Se tenir sur son propre sol est presque un miracle, qui requiert peut-être une force impossible.<sup>609</sup>

*Par-delà Bien et Mal* est encore très axé sur un individu qui légifère : le Législateur est l'individu philosophe qui se crée des valeurs et vit sur son propre sol. La perspective comporte également des défis. Si la philosophie est liée à la tâche de législation, il est beaucoup plus difficile de dire comment cette dernière se déploierait. Depuis le début, « Législateur » a pour nous eu le sens d'enseignant, de fondateur et de créateur. Si le philosophe représente cela, il reste que Nietzsche donne peu d'indications sur les formes concrètes de cet enseignement. Se maîtriser semble déjà une tâche difficile et rare. En quoi donnerait-elle en plus tout droit ou tout devoir de transmettre ce qui pourrait être acquis par elle?<sup>610</sup> Si l'idéal est une volonté créatrice quasi-divine, il faut rappeler que l'idée même d'une législation implique la présence de ceux qui la reçoivent. Nous avons vu avec Zarathoustra que l'enseignement de l'idéal se heurte à la difficulté de lui trouver des oreilles appropriées. C'était la figure même de l'enseignant qui paraissait remise en question. Cela paraît lié à la question de la fondation comme moment qui ne peut se répéter constamment. Pour que la législation acquière une réalité, elle doit se réaliser et produire des effets, sinon elle n'est rien. Une réévaluation des valeurs doit, au moins partiellement, imposer une impossibilité de la reproduire si elle veut pouvoir être vécue et incarnée comme possibilité de la vie. La législation que veut Nietzsche tombe-t-elle alors dans le paradoxe suivant : en voulant créer et assurer les possibilités de volontés fortes qui se maîtrisent, est-ce que la législation ne limite pas ce que ces personnalités pourront faire? Et produira-t-elle un nouveau ressentiment devant cette limite?

---

<sup>609</sup> *Ibid.*, aphorisme 274, page 723-724.

<sup>610</sup> Déjà dans *Zarathoustra*, la transmission est comprise comme une nécessité individuelle qui vient du sur-plein de forces qui doit être évacué. Le vrai enseignement est un affect.

Dans un court texte intitulé *Notes on the Plan of Beyond Good and Evil*, Leo Strauss soutient que l'œuvre entière est un acte de législation. Nous préciserons notre questionnement par contraste avec sa lecture. Pour Strauss, trois grandes sphères de la vie humaine s'affrontent dans le livre : la religion, la philosophie et la politique.<sup>611</sup> L'objectif de Nietzsche aurait été d'argumenter pour une réorganisation de la hiérarchie de ces pôles de la vie humaine. Strauss s'intéresse particulièrement à la relation entre religion et philosophie, reléguant la politique à une sphère inférieure.<sup>612</sup> La religion a longtemps dominé la culture européenne et la fin de sa domination a produit le nihilisme de la modernité. Celle-ci a vu l'apparition d'une utilisation pure de la puissance politique, et l'arraisonement des forces culturelles à cette puissance devenait une réalité commune aux grandes puissances du continent européen. *Par-delà Bien et Mal* serait un effort à deux versants : premièrement, replacer la philosophie sur le sol qui était le sien et deuxièmement, replacer la philosophie au sommet de la hiérarchie. Le premier effort se fait par les premiers chapitres qui critiquent la philosophie comme elle s'était faite, comme recherche d'une objectivité. La deuxième se fait par la critique, dans les chapitres comme *L'essence religieuse*, de ce que la religion avait fait de sa position dominante. Le lien avec la question du Législateur est claire, puisque ce repositionnement des catégories culturelles d'une civilisation est en soi une refondation qui ré-hiérarchise les valeurs. L'analyse de Strauss définit le travail du Législateur

---

<sup>611</sup> "The book as a whole consists then of two main parts which are separated from one another by about 123 "Sayings and Interludes"; the first of the two parts is devoted chiefly to philosophy and religion and the second chiefly to morals and politics." Strauss, Leo, « Note on the plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* », dans *A Journal of Political Philosophy* 3, no 2 et 3, 1973. Il faut prendre le terme politique au sens strict du terme. On pourrait penser à l'appellation médiévale de puissance temporelle. Strauss fait parfois une catégorisation par Cités-archétypes. La philosophie est Athènes, la religion, Jérusalem et la politique est représentée par Rome.

<sup>612</sup> "The fundamental alternative is that of the rule of philosophy over religion or the rule of religion over philosophy; it is not, as it was for Plato or Aristotle, that of the philosophic and the political life; for Nietzsche, as distinguished from the classics, politics belongs from the outset to a lower plane than either philosophy or religion." *Ibid.*, page 190.

comme travail de réinterprétation plutôt que de création, se plaçant ainsi plutôt sur un terrain platonicien que nietzschéen. On revient alors à la question de la fondation en ce qu'une réinterprétation culturelle dépersonnalise le travail du Législateur, qui devient un réformateur dont les termes s'imposent à lui. D'une certaine façon, Strauss semble tirer Nietzsche sur un terrain platonicien, sur la base d'une lecture nietzschéenne de Platon.

Strauss reconnaît que Nietzsche critique la vieille philosophie à partir d'une conception de la vie comme volonté de puissance.

Whatever may be the relation between the eros and the pure mind according to Plato, in Nietzsche's thought the will to power takes the place of both eros and the pure mind. Accordingly philosophizing becomes a mode or modification of the will to power: it is the most spiritual will to power; it consists in prescribing to nature what or how it ought to be; it is not love of the true that is independent of will or decision.<sup>613</sup>

Non seulement Nietzsche refuse-t-il de définir le but de la philosophie comme la recherche de la vérité pure, mais celle-ci est en fait quelque chose de dangereux pour l'être humain. La vérité ultime est celle de Nietzsche : tout est anthropomorphisé, car seul ce que nous disons et faisons nous est accessible.<sup>614</sup> Strauss montre ainsi en quoi la notion de philosophie chez Nietzsche est directement liée à l'idée du commandement. La philosophie serait l'imposition d'un sens sur le monde, terme qui incluerait alors la politique, la religion et les autres sphères de la culture. Cette approche par le commandement redonne un caractère individuel au Législateur. Il devient celui qui détermine ces pôles de la

---

<sup>613</sup> *Ibid.*

<sup>614</sup> "Hence all meaning, all order originates in man, in man's creative acts, in his will to power\* Nietzsche's statements or suggestions are deliberately enigmatic. By suggesting or saying that the truth is deadly, he does his best to break the power of the deadly truth; he suggests that the most important, the most comprehensive truth— the truth regarding all truths— is life-giving." *Ibid.*



culture par une imposition, ou, pour dire la même chose, par volonté de puissance.

Strauss fait néanmoins une nuance importante sur le statut de cette réinterprétation. Le chapitre « *L'Être Religieux* » déploie une critique de la religiosité plutôt qu'une simple critique de la religion comme institution. Ce n'est pas l'Église qui est visée, mais plutôt l'attitude fondamentale qui l'a rendue possible. Le théisme européen avait perdu son assurance et sa force de persuasion, mais cela ne veut pas dire pour autant que l'attitude religieuse (ou, comme nous l'avons nommé avant, morale) disparaît. Bien au contraire, Nietzsche pense que celle-ci progresse rapidement sous le couvert de la philosophie moderne et de la science qui la suit.<sup>615</sup> La différence entre religion et philosophie en est une d'attitude fondamentale, plutôt qu'une différence d'accès à la vérité. Strauss suggère d'ailleurs que *Par-delà Bien et Mal* finit sur une note religieuse par l'exaltation de dieux philosophes, surtout Dionysos. Plutôt qu'un Nietzsche strictement athée, on trouve un Nietzsche qui mélange les deux attitudes fondamentales, une volonté de puissance faite pour commander et une révérence simultanée pour Dionysos. Sa foi est non-théiste, ce que le philosophe vénère chez Dionysos serait finalement la version divine de lui-même. Le philosophe serait donc une sorte de figure qui tente de se hisser à la hauteur de Dionysos comme idéal, sans lui vouer un culte comme tel. La difficulté du mélange entre les deux attitudes et la hauteur de l'ambition demandent une référence à une figure divine qui fait office d'exemple, sans toutefois que la pensée aille jusqu'à affirmer l'existence effective d'une telle figure.

---

<sup>615</sup> "Despite the decay of European theism Nietzsche has the impression that the religious instinct— "religiosity" as distinguished from "religion"— is growing powerfully at present or that atheism is only a transitional phase. Could atheism belong to the free mind as Nietzsche conceives of it while a certain kind of non-atheism belongs to the philosopher of the future who will again worship the god Dionysos or will again be, as an Epicurean might say, a dionysokolax? This ambiguity is essential to Nietzsche's thought; without it his doctrine would lose its character of an experiment or a temptation." *Ibid.*, page 193.

Pour Strauss, c'est à partir de cette compréhension de la nature du Législateur que Nietzsche peut ensuite s'identifier au rôle. Il critiquera les formes dominantes actuelles de la culture, comme le pessimisme ou le rationalisme, et indiquera ainsi les nouvelles possibilités. La mort de Dieu est un moment de promesses, bien que la culture européenne l'ait souvent prise de façon pessimiste, en y voyant un vide qui sape les possibles. Nietzsche veut un oui affirmatif qui donne une nouvelle impulsion à la vie. Accepter que la vie est essentiellement absurde et que tout sens est une création humaine est une tâche difficile et possiblement suicidaire, mais Nietzsche voit dans la philosophie une possibilité d'éviter la catastrophe. La philosophie nietzschéenne reconnaît que les formes du passé sont elles aussi des formes de la volonté de puissance, qu'elles expriment quelque chose sur l'existence.<sup>616</sup> En cela, Nietzsche, comme Législateur, veut faire tomber le rideau sur une histoire qui date de Platon, qui en mettant l'esprit au-dessus de la nature, préparait le nihilisme du dix-neuvième siècle.<sup>617</sup>

Nietzsche remplace l'esprit pur et son désir de vérité, qui avait trouvé son sommet dans l'idéalisme allemand, par la volonté de puissance qui se veut dans un éternel retour. Cette volonté de puissance est productrice de hiérarchie. Cela nous ramène donc à notre questionnement : l'appui sur la volonté de puissance du philosophe *dionysokolax*, lui-même signe de cette hiérarchie de la volonté,

---

<sup>616</sup> "The transformation of the world-denying way of thinking into the opposite ideal is connected with the realization or divination that the stone, the stupidity or the Nothing to which God is being sacrificed, is in its "intelligible character" the will to power" *Ibid.*, page 195.

<sup>617</sup> "Nietzsche intends then to overcome Plato not only by substituting his truth for Plato's but also by surpassing him in strength or power. Among other things "Plato is boring", while Nietzsche surely is never boring. Both Socrates and Plato are guided by, or follow, not only reason but instinct as well; the instinct is more fundamental than reason." *Ibid.*, page 197. Ce passage est contredit par un autre: "The chapter devoted to this kind of man is entitled "*Wir Gelehrten*"; it is the only one in whose title the first person of the personal pronoun is used: Nietzsche wishes to emphasize the fact that apart from being a precursor of the philosophers of the future, he belongs to the scholars and not, for instance, to the poets or the *homines religiosi*." *Ibid.*, page 200.

mène-t-il à une reconstruction de ce qu'avait défait l'ancienne législation? Strauss semble penser que cette question prend une forme différente dans la modernité. La conquête de la nature et la production industrielle qu'elle permet ont rendu possible une nouvelle réponse à la hiérarchisation sociale. La modernité est fondée politiquement sur une possibilité d'égalité socio-économique et légale. Mais pour Nietzsche cette égalité est un relâchement. Le renouveau de la culture demande une nouvelle hiérarchie :

Hitherto suffering and inequality have been taken for granted, as "given", as imposed on man. Henceforth, they must be willed. That is to say, the gruesome rule of non-sense and chance, nature, the fact that almost all men are fragments, cripples and gruesome accidents, the whole present and past is itself a fragment, a riddle, a gruesome accident unless it is willed as a bridge to the future. While paving the way for the complementary man, one must at the same time say unbounded Yes to the fragment and cripples."<sup>618</sup>

La nouvelle culture voulue par le philosophe doit également vouloir les ratés, laissant intact le problème du ressentiment.<sup>619</sup> Cette nouvelle possibilité de la volonté qui refuse le hasard s'est construite elle-même dans le hasard. Le processus historique se dépasse avec la négation des conditions qui l'ont rendu possible.<sup>620</sup>

---

<sup>618</sup> *Ibid.*, page 204.

<sup>619</sup> Il y a des passages de l'œuvre où Nietzsche semble espérer la possibilité de créer des faibles sans ressentiments. C'est un projet qui rappelle celui de la cité platonicienne où chacun trouve la place qui convient à la qualité de son âme. Pourtant, Nietzsche semble également dire qu'une fois que ce ressentiment apparaît, il est impossible de le remettre dans sa boîte. On trouve cette idée par exemple à l'aphorisme 40 des *Flâneries d'un inactuel* du *Crépuscule des Idoles* sur la question ouvrière. Nietzsche, *Crépuscule*, page 1015.

<sup>620</sup> "It is however the history of man hitherto, i.e. the rule of non-sense and chance, which is the necessary condition for the subjugation of non-sense and chance. That is to say, the *Vernatürlichung* of man presupposes and brings to its conclusion the whole historical process — a completion which is by no means necessary but requires a new, free creative act." Strauss, *Op. Cit.*, page 203.

Cette nouvelle volonté inscrit l'humain dans la nature. Pour Strauss, c'est cette même nature qui constitue un des points les plus ambigus et les plus importants du texte. L'idée même de nature comme unité qui transcende ses propres processus est une notion qui dépend de l'ancienne conception métaphysique du monde. La perspective de Nietzsche sur cette nature est ambiguë car il semble à la fois la rejeter et la ramener constamment. Il oscille par ailleurs entre la nature comme ce qui est non-humain et la nature entendue au sens de cosmos qui incluerait tout, y compris l'humanité. Dans cette nature à la fois évacuée et problématique, Nietzsche voit le vrai domaine de la volonté de puissance, où tout est laissé au hasard. Elle serait le domaine de la vie, mais dans une sorte d'unité qui recouvre en fait une multiplicité sans fin. La nature se dépasse constamment et crée constamment des nouvelles formes, pour les abandonner aussitôt. Elle gaspille et produit toujours trop, traits que Nietzsche voit aussi dans les natures humaines les plus hautes et nobles. Or, la volonté de puissance du philosophe est naturelle en ce qu'elle-même impose des formes. L'aphorisme 188 fournit la meilleure présentation de l'idée que toute grandeur humaine requiert une obéissance absurde à des règles et des sacrifices.

Cette tyrannie, cet arbitraire, cette sublime et rigoureuse bêtise ont éduqué l'esprit; l'esclavage sous toutes ses formes est, semble-t-il, le seul et l'indispensable moyen de discipliner et d'éduquer l'esprit. Qu'on examine chaque morale sous cet aspect : c'est la « nature » en elle qui enseigne à détester le laisser-aller, l'excessive liberté, et qui inculque le besoin d'horizons bornés, et tâches immédiates, - qui enseigne à rétrécir les perspectives, donc, en un certain sens, qui enseigne la sottise, comme une condition de vie et de croissance.<sup>621</sup>

Strauss note que le mot nature revient cinq fois dans *Par-delà Bien et Mal*, mais que cet aphorisme contient le seul exemple d'une mise entre guillemets de ce

---

<sup>621</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 188, page 634.

mot.<sup>622</sup> Il nous semble que cette nuance crée une séparation entre la nature conçue traditionnellement comme ce qui est extérieur à l'humain et la nature comme volonté de puissance. Nietzsche rejette la possibilité même d'une morale qui serait basée sur la nature au premier sens, mais reconnaît que toutes les morales sont des phénomènes naturels au deuxième sens du terme. La réinscription de l'homme dans la nature n'est pas un relâchement ou un retour rousseauiste à la nature, mais une nouvelle législation assise sur la conscience que la vie est volonté de puissance. C'est de la totalité de l'histoire humaine que Nietzsche déduit cette volonté de puissance et il fait du philosophe le résultat d'un long processus civilisationnel, plutôt qu'un individu miraculeusement intelligent et conscient de l'essence de l'humain.<sup>623</sup> On observe donc un déplacement des catégories que nous avons présentées à partir de l'examen d'auteurs de la tradition. Ce n'est pas la vérité, la vertu ou la justice que la législation doit créer mais bien la nature comme activité dans l'acte même de législation (et non dans les règles, toujours arbitraires).

Le texte de Strauss nous permet de solidifier des points importants pour la compréhension du Législateur dans *Par-delà Bien et Mal*. Premièrement, que la vraie spiritualité des plus hautes volontés n'est ni purement athée ni purement théiste. Le Législateur imite l'idéal divin que représente Dionysos, lui-même considéré comme un dieu philosophe. Deuxièmement, toute législation est une imposition sur la nature et sur l'humain mais à partir de l'intérieur.<sup>624</sup> Par contre, la législation se comprend non seulement comme réinterprétation des

---

<sup>622</sup> Strauss, *Op. Cit.*, page 196-197.

<sup>623</sup> En même temps, un tel degré de volonté de puissance dans un individu deviendrait en soi quelque chose d'extrêmement rare. Le hasard en aurait produit, par exemple Platon, mais le futur devra les créer de façon consciente. Les références, surtout dans *Par-delà Bien et le Mal*, sont constantes. On en trouve par exemple à l'aphorisme 203, 213 et 274.

<sup>624</sup> « Le monde vu de l'intérieur, le monde désigné en fonction de son « caractère intelligible » serait tout simplement « volonté de puissance » et rien d'autre » Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 36, page 592.

valeurs, mais aussi comme réinterprétation de ce qui doit créer ces mêmes valeurs. Les aphorismes 61-62 donnent les éléments de cette double refondation. Nietzsche y fait le procès des religions qui ont dirigé la civilisation européenne. La grande erreur du christianisme vient de ses origines comme réponse au ressentiment et à la faiblesse des ratés :

cela se paye toujours cher, et terriblement cher, quand les religions ne sont pas des moyens d'éducation et d'amélioration de l'espèce entre les mains des philosophes, mais règnent indépendantes et souveraines, quand elles veulent être des fins suprêmes et non des moyens parmi d'autres. L'espèce humaine compte, comme toute autre espèce animale, un excédent de ratés, de malades, de dégénérés, d'infirmités, d'êtres condamnés à la souffrance; chez l'homme (comme chez l'animal) les réussites sont toujours l'exception, et même, du fait que l'homme est l'animal dont le caractère propre ne s'est pas encore fixé, la très rare exception.<sup>625</sup>

Le christianisme a consolé les souffrants et les malades, mais en les conservant dans leur misère plutôt qu'en les laissant dépérir.<sup>626</sup> Puisque la source première de la souffrance des faibles est la présence des forts, la religion chrétienne a dévalué le monde de ces derniers et conséquemment la possibilité d'existence des natures plus réussies, menant à une décadence progressive de la civilisation.<sup>627</sup> La refondation nietzschéenne doit lucidement vouloir une hiérarchisation qui, loin de vouloir détruire les faibles, rétablit les possibilités des natures fortes, et particulièrement, de la plus forte : le philosophe.<sup>628</sup> Sans les définir explicitement comme tels, Strauss retrouve beaucoup des éléments de

---

<sup>625</sup> *Ibid.*, aphorisme 62, pages 610-611.

<sup>626</sup> *Ibid.*, page 611.

<sup>627</sup> D'ailleurs, il faut bien faire la distinction, reprise dans *l'Antéchrist*, que ce ne sont pas nécessairement les faibles qui ont créé le christianisme mais la figure du prêtre. Cette figure, toujours un peu ambiguë, impose une forme aux faibles, les consolant et les préservant. C'est une volonté de puissance qui s'exprime car le prêtre se place au sommet de la hiérarchie en falsifiant le monde et en le moralisant autour de la question de la souffrance. Le christianisme ne représenterait que la forme la plus achevée de cet instinct de prêtre. Nietzsche, *Antéchrist*, aphorisme 49, page 1084-1085.

<sup>628</sup> Nous avons déjà parlé de l'interprétation de Deleuze au premier chapitre. Son idée de dépassement complet de la faiblesse ou de la réactivité revient ici.

*Zarathoustra* dans sa lecture de *Par-delà Bien et Mal*. Le ton de son article montre d'ailleurs une certaine sympathie pour cette thématique nietzschéenne. À tout le moins, Strauss ne semble jamais embarrassé par le côté problématique ou anti-libéral de la proposition nietzschéenne. La question du futur en est une de volonté et refondation.

Pour intégrer les éléments d'analyse dégagés par Strauss, il nous faut toutefois les replacer dans le contexte de nos propres catégories. Strauss soutient que le Législateur est un mélange de plusieurs autres figures culturelles, comme nous l'avons déjà affirmé nous-même. C'est à lui que revient la tâche de réaligner et ré-hiérarchiser les différentes sphères de la culture. Ce travail devient la totalité du travail de la législation en réévaluant la valeur de l'ensemble de ce qui existe. On aurait donc la présence de dimensions traditionnelles dans les théories centrées sur un Législateur individuel et un fort accent sur le contexte civilisationnel qui en permet l'émergence. Les formes politiques et culturelles semblent planer au-dessus du Législateur comme des formes éternelles de l'humanité socialisée, avec lesquelles il doit composer. La philosophie doit se placer au-dessus des autres dimensions de la vie sociale, mais elle le fait à travers un individu législateur. L'interprétation straussienne de Nietzsche semble donc finalement pointer vers un Nietzsche sans Législateur fort. Plutôt qu'un créateur qui fait advenir un peuple ou une culture *ex nihilo*, nous avons un réformateur dont le matériel est déjà donné et dont le travail réarrange les liens entre les différentes sphères de la culture. Nous reviendrons sur ce point précis dans la section suivante.

Cette question de la volonté législatrice revient dans la section du *Crépuscule des Idoles* intitulée « Ceux qui veulent rendre l'humanité 'meilleure' ». Nietzsche y discute un exemple de législation connu : les lois de Manu. Elles auraient été proclamées il y a dix mille ans après une grande inondation, et font partie du

bagage culturel de l'hindouisme. Nietzsche y voit une législation par les classes dominantes, car ces lois justifient une forte hiérarchisation sociale et l'exclusion politique des classes inférieures. Au sommet de l'édifice, les brahmanes reçoivent tout le pouvoir religieux et spirituel, assistés par une classe guerrière qui s'occupe de politique. Le reste de la société se trouve privé de tout droit, mais également de tout devoir.

Cette législation est à l'opposé, pour Nietzsche, de celle de l'Église, qui avait affaibli l'humanité européenne.<sup>629</sup> L'opposition des deux formes de législation est exprimée dans la différence entre les termes « élevage » et « domptage ». La différence vient du sens que l'on tente d'imprimer à la matière à travailler. L'élevage veut créer quelque chose, le domptage veut minimiser ou neutraliser quelque chose. Nietzsche voit un exemple de ce dernier dans la christianisation des peuples germaniques qui se fait dans le contexte d'une tentative de civiliser les barbares.

Mais quel était après cela l'aspect d'un de ces Germains rendu « meilleur » et attiré dans un couvent ? Il avait l'air d'une caricature de l'homme, d'un avorton : on en avait fait un « pécheur », il était en cage, on l'avait enfermé au milieu des idées les plus épouvantables... Couché là, malade, misérable, il s'en voulait maintenant à lui-même ; il était plein de haine contre les instincts de vie, plein de méfiance envers tout ce qui était encore fort et heureux. En un mot, il était 'chrétien'... <sup>630</sup>

Ainsi, l'Église rend malade et dompte en affaiblissant, créant une communauté de faibles incapables de vivre autrement que sous la tutelle de l'institution qui les affaiblit. Les lois de Manu fonctionneraient autrement en tentant de créer de nouveaux types humains. C'est dans l'aphorisme 3 de la section que Nietzsche

<sup>629</sup> On peut rappeler que les évaluations civilisationnelles de Nietzsche tiennent rarement compte de critères de puissance politique. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, l'Europe, particulièrement la Grande-Bretagne, avait un ascendant indéniable sur l'Inde, réduite au statut de colonie. L'aphorisme 241 de *Par-delà Bien et Mal* est utile pour rappeler les nuances que Nietzsche apporte à la lecture d'une situation politique inégale.

<sup>630</sup> Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, page 982.



établit la distinction fondamentale. L'Église luttait contre tout ce qui était violent et inquiétant dans l'être humain. Ce sont les faibles qui ont peur de cette violence, étant incapables d'y résister. Manu lutte contre quelque chose d'autre, contre « l'homme qui ne se laisse pas élever, l'homme du mélange incohérent, le tchândala. »<sup>631</sup> Nietzsche y voit un élevage qui exclut tout ce qui est raté et stérile, reléguant les ratés à une vie de misère et de souffrance. Presque tout leur est interdit sauf l'eau de marécage, l'ail et l'oignon. C'est dans la haine de la faiblesse que les lois de Manu trouvent leur sol.

On peut ajouter une nuance sur cette question. Il peut sembler étrange de se plaindre de la faiblesse européenne à la même époque où l'Europe se divisait le reste du monde en s'appuyant sur sa force technique et militaire. La réponse se trouve par contre dans la critique de la *Machtpolitik* bismarckienne. La démocratie européenne d'origine chrétienne avait affaibli les hiérarchies traditionnelles de l'Ancien Régime et détruit le type de culture aristocratique qu'elles permettaient. Or, pour Nietzsche, la disparition d'une culture forte a permis la montée d'une culture philistine et faible. Le revanchisme et les instincts grégaires des faibles trouvent alors leur expression dans la montée du nationalisme et du militarisme à sa suite.<sup>632</sup> Le colonialisme européen n'est qu'une excroissance de cette *Machtpolitik* qui comprend tout en termes de puissance brute. Une colonie est une source de prestige et de puissance acquise par l'utilisation d'une puissance militaire qui est elle-même justifiée par la présence d'ennemis en Europe. L'aphorisme 241 reprend l'idée que la victoire militaire peut être le signe d'une faiblesse culturelle.<sup>633</sup> La faiblesse que Nietzsche détecte dans la législation chrétienne n'est pas celle de la force

---

<sup>631</sup> *Ibid.*, pages 982-983.

<sup>632</sup> Le nationalisme allemand avait empêché une unification européenne sous Napoléon et aurait donc conservé la fragmentation stérile de l'Europe en États-nations. Nietzsche indique clairement qu'il considère que cet état de fait est un cul-de-sac civilisationnel. *Id.*, *Ecce Homo*, page 1186-1187.

<sup>633</sup> *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 241, pages 688-689.

militaire. Au contraire, il voit l'obsession de la puissance comme un signe que la culture est incapable de vouloir des buts plus élevés.

Le style de Nietzsche rend néanmoins un son étrange à des oreilles modernes. Il faut toutefois, comme toujours, bien faire attention à ce qu'il nous dit vraiment. Si Nietzsche admire la cruauté de Manu, il ne donne aucun indice de vouloir reproduire ce genre d'organisation sociale. Au dernier aphorisme, il procède même à une égalisation morale des moyens utilisés et finit par dire que toute tentative de modifier l'humanité pour la rendre meilleure a été un travail mensonger et immoral.<sup>634</sup> Nietzsche vise alors aussi bien Manu et Platon que le christianisme. Les législations du passé auraient donc été falsificatrices, même lorsqu'elles étaient ascendantes.

Lampert discute de cette partie du texte dans son article *Nietzsche and Plato*. Selon lui, cette présentation des lois de Manu et la mention finale de tous les grands législateurs n'est pas fortuite. Nietzsche opère un rapprochement entre toutes les formes de législation qui sont toujours des impositions, des rendre-mâtres de quelque chose. Pour effectuer cette législation, il fallait mentir sur le monde, le falsifier et inventer des réalités fictives qui supportaient la nouvelle interprétation qui devait être créée. Ainsi, même Manu inscrit ses castes dans une division soi-disant naturelle entre les individus, supposée donner à chacun sa place. Pour Lampert, la mort de Dieu est également la fin de la possibilité du noble mensonge. C'est la valeur de la vérité qui a tué Dieu et c'est elle qui empêche sa résurrection :

"That's all over now," Nietzsche said, very simply, in describing the consequences of the greatest recent event, the death of God. Noble lying is no longer viable among us, guided as we are by the virtue of *Redlichkeit* (honesty). What is necessary,

---

<sup>634</sup> *Id.*, *Crépuscule*, page 984.

however, is for us to recognize the pervasive place of pious fraud in our tradition—  
which also means in Plato.<sup>635</sup>

Lampert considère que Nietzsche a été le meilleur lecteur de Platon de l'histoire de la tradition philosophique. Le cœur de cette lecture aurait été une interprétation du projet platonicien comme législation et création conscientes de valeurs. Le Platon de Nietzsche serait le vrai Platon, celui qui a indiqué une direction à suivre. Si Nietzsche peut critiquer la direction moralisante choisie, il ne peut qu'admirer la force requise pour déclencher un tel départ. L'époque de la mort de Dieu en serait donc une qui déstabilise la possibilité de platoniser comme Platon l'avait fait mais également comme Manu avait pu le faire. L'invention d'un ordre moral, ainsi que des récompenses et des punitions qui lui seraient attachées, permettait de construire tout un monde. Nietzsche voit ce faux monde comme une consolation à laquelle le Législateur ne pouvait pas lui-même croire.<sup>636</sup> Ainsi, Nietzsche fait une nuance qui n'apparaissait pas chez les auteurs vus au chapitre deux. Il distingue la législation et le Législateur. On voit cette séparation par exemple dans une remarque de *Par-Delà Bien et Mal* où Nietzsche signale que Platon gardait un livre d'Aristophane, un poète, sous son oreiller.<sup>637</sup> Platon critiquait philosophiquement la culture athénienne, tout en restant attaché à elle. Un élément psychologique est inclus : comme philosophe, Platon invente une consolation pour répondre à la décadence de la cité grecque. Ce n'est pas la vengeance qui l'aurait animé :

---

<sup>635</sup> Lampert, Laurence, "Nietzsche and Plato", dans *Nietzsche and Anquity: his reaction and response to classic tradition*, Rochester, Camden House, 2004, page 207.

<sup>636</sup> "Nietzsche's final words in aphorism 28 are: "How could even Plato hold out in life—a Greek life to which he said no—without an Aristophanes?" The foreign moralism that Plato introduced into Greek life could be no consolation to Plato himself, however much he judged it a necessary consolation for others. Knowing what the dying Plato hid under his pillow, Nietzsche infers that what he later called Plato's "higher swindle," Plato's platonism, was not what the swindler himself held." *Ibid.*, page 212.

<sup>637</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 28, page 586.

Nietzsche's riddling aphorism thus suggests that behind the most dangerous of all errors lurks a philosopher who (as Nietzsche suggests elsewhere), because he is a philosopher, is moved by motives of philanthropy and solicitude for others, for a whole culture whose gods are dying; he is not moved by the motive of revenge, the poisoned motive that drove that most successful of all Platonists, St Augustine.<sup>638</sup>

Lampert éclaire ainsi le sens de la phrase fameuse de Nietzsche qui dit que le christianisme est un platonisme pour le peuple. Ainsi, la consolation platonicienne qui donne un sens au monde en donnant un sens à la culture est réinterprétée par le peuple qui en fait une vengeance contre le monde.

Cette réinterprétation n'est pourtant pas accidentelle. Comme le dit Lampert, c'est dans l'influence socratique que la réinterprétation trouve son point d'appui. La méthode socratique est déjà un signe de décadence dont le moralisme serait le signe central. Pour Nietzsche, Socrate est le symptôme de la montée de la plèbe dans l'Athènes antique, un événement politique limité et local qui devient par la suite un des plus importants tournants de l'histoire mondiale.<sup>639</sup> C'est le mélange impossible que Platon a tenté qui donne à cet événement sa vraie portée en transposant une rhétorique dissolvante en une philosophie qui se veut législatrice et fondatrice. C'est la décadence des valeurs aristocratiques grecques qui pousse Platon à donner une nouvelle voie à la culture grecque.<sup>640</sup> L'erreur fatale avait été de construire ce changement de direction sur la base d'un enseignement socratique qui était lui-même un symptôme de cette même décadence. L'intellectualité, la théorie des idées ou le Bien comme valeur suprême n'étaient peut-être pas des instruments de vengeance contre le monde dans la bouche de Platon, mais c'est ce qu'ils deviennent quand les instincts

---

<sup>638</sup> Lampert, *Nietzsche and Plato*, page 212.

<sup>639</sup> Nietzsche, *Crépuscule*, pages 958-961.

<sup>640</sup> Socrate est à la fois le diagnosticien de cet état et le symptôme. *Ibid.*, page 959.

plébéïens du christianisme retrouvent les influences socratiques dans la théorie platonicienne.<sup>641</sup>

Comme Strauss, Lampert propose une lecture de Nietzsche qui neutralise l'individualité du Législateur pour s'attarder aux forces sociales qui le constituent.<sup>642</sup> Sans tomber dans un matérialisme marxisant, cette interprétation de Nietzsche reconnaît que le changement social vient en fait de l'interaction des évaluations qui structurent l'espace public. Il y a une distance deux fois millénaire entre Nietzsche et Platon et la différence entre les deux reflète des changements culturels qui dépassent ces individus. Platon écrit à une époque de changements profonds dans la culture grecque. Nietzsche parle d'idéaux platoniciens qui ont déjà subi des interprétations et des refontes à travers les siècles. Ces réinterprétations sont inscrites dans la culture philosophique de l'Occident. Les deux auteurs sont formés par ces conditions de crises culturelles et spirituelles. Comme expression de ces moments, ils incarnent des sortes de champs de bataille de la culture où les grandes questions trouvent leur espace propre. Ils arrivent même à influencer sur le cours des crises culturelles auxquelles ils assistent. Est-ce que cela les rend pour autant des Législateurs au sens fort? Nous reviendrons sur ces questions dans la deuxième section de ce chapitre.

---

<sup>641</sup> Platon aurait tenté de donner un sens noble à la rationalité mais à la base, le tout était déjà compromis. *Ibid.*, page 960.

<sup>642</sup> Dans sa recension de *The Enduring Importance of Leo Strauss*, Michael Zuckert remet partiellement en question la lecture lampertienne de Strauss. En particulier, Lampert aurait présenté un Strauss plus nietzschéen qu'il ne l'était. Strauss, d'après Zuckert, aurait fait dépendre la philosophie de la philosophie politique, d'une façon qui est en fait contraire à la pensée de Nietzsche qui trouve son fondement dans sa pensée ontologique. Par contre, d'après Lampert, Strauss aurait changé d'idée au moment de l'essai sur *Par-Delà*. Ce changement de perspective serait venu un an avant la mort de Strauss et n'apparaît donc pas dans le matériel publié. Michael P. Zuckert, « Review of the Enduring Importance of Leo Strauss », dans *Notre Dame Philosophical Reviews*, mis en ligne le 19 février 2014. Consulté le 12 décembre 2015.

Notre dernière référence sera à *La Généalogie de la Morale* et particulièrement à la première dissertation. Les essais de ce livre sont découpés comme les aphorismes des œuvres précédentes, mais le style est différent. Le propos est plus explicatif et moins littéraire tout en gardant la vivacité habituelle du style nietzschéen. L'argument du premier essai est centré sur la question de l'historicité des catégories morales. Le premier aphorisme critique vertement « ces psychologues anglais » pour le manque de sens historique qui les amène à voir dans les catégories de bien et de mal des concepts fixes.<sup>643</sup> Leur erreur fondamentale est de considérer la morale comme étant construite sur la perception de ceux qui reçoivent les actions évaluées. On voit ici la distinction entre morale d'esclaves et de maîtres revenir à l'avant-plan. Notre morale d'origine esclave nous empêche de même concevoir la possibilité d'une autre origine et d'autres évaluations. Nietzsche reprend ici sa méthode généalogique et la déploie de manière plus complexe. Les évaluations morales du passé sont enfouies dans les mots et il faut alors déterrer les changements de sens que ces mots ont subi.

Quel est exactement, au point de vue étymologique, le sens des désignations du mot « bon » dans les diverses langues? C'est alors que je découvris qu'elles dérivent toutes d'une *même transformation* de notions, - que partout la notion de « distinction », de « noblesse », au sens du rang social est la notion de base d'où naît et se développe nécessairement la notion de « bon » au sens d'« âme distinguée », de « noble » au sens d'« une âme supérieure », d'« âme privilégiée » et ce développement est toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de « vulgaire », « plébéien », « bas » en celle de « mauvais ».<sup>644</sup>

Ces distinctions étymologiques sont directement rattachées à différentes perspectives sur le monde qui viennent d'une différence dans la position sociale

---

<sup>643</sup> Nietzsche, *Généalogie*, première dissertation, aphorisme 1, page 778.

<sup>644</sup> *Ibid.*, aphorisme 5, page 781.

de ceux qui interprètent.<sup>645</sup> La différence entre les deux types d'évaluations tourne toutefois autour d'une distinction fondamentale. Le noble ressent sa supériorité comme une grande santé naturelle qu'il définit comme bonne. C'est dans l'expérience d'une bassesse qu'il ne partage pas que le noble définit le peuple comme menteur ou mauvais.<sup>646</sup> Son auto-évaluation vient en premier. L'envers de cette forme de morale est celle du peuple qui se voit lui-même comme bon mais dans une forme passive. Il commence d'abord par détester ce qui l'opprime, le blesse, le dévalue et c'est seulement par la suite que son auto-évaluation se développe. Le noble se définit comme bon. Être peuple, c'est être ce qui n'opprime pas et trouver sa vertu dans son absence de méchanceté. Or, et c'est le point important, ce n'est que par l'arrivée de la figure du prêtre que la distinction entre ces deux morales devient législatrice et acquiert une portée historique. Nous revenons donc à la question fondamentale de l'aspect politique de la législation, car c'est dans un conflit social et politique que les évaluations morales trouvent leur sol et non dans une vérité qu'elles exprimeraient. La généalogie ne cherche pas la vérité éternelle mais les quanta de puissance qui s'expriment. Une morale est un tel quanta, une telle tentative d'imposer une forme et un sens, non seulement pour fortifier une position sociale mais également pour en dévaluer une autre.

L'équivalence dans la valeur de ces deux morales (elles sont toutes les deux des volontés de puissance) recouvre une différence importante dans leurs effets et le sens de ces effets. La morale des prêtres est destructrice, mais elle risque toujours d'aussi devenir stérilisante, même dans ses versions « fortes ». Quoi qu'elle soit elle-même une volonté de puissance inégalée, sa conclusion logique est de détruire la possibilité d'une grandeur humaine future en dévaluant le

---

<sup>645</sup> *Ibid.*

<sup>646</sup> *Ibid.*

monde.<sup>647</sup> Cette dévaluation fige les forces agonistiques en plaçant le prêtre et son savoir de la vérité du monde au sommet de la hiérarchie. C'est le même argument que celui que Strauss relevait dans *Par-delà Bien et Mal*. Et, d'après Strauss, il faut voir que Nietzsche ne choisit pas entre ces deux types de moralité. Comme Platon avant lui, c'est à la philosophie que Nietzsche donnerait la place au sommet de la hiérarchie des perspectives. Le prêtre est destructeur et stérilisant, mais la moralité des maîtres dans ses premières formes se fonde sur des justifications sans profondeur. Même si la structure de cette moralité est affirmatrice, elle est souvent liée à une supériorité arbitraire réifiée en supériorité en tout, car les aristocraties trouvaient dans la force physique ou dans la richesse le fondement de leur puissance sociale. Comme il le dit à la fin de l'aphorisme 6, c'est avec les prêtres que l'humain devient un animal intéressant, qu'il acquiert une profondeur qui deviendra si obsédante.<sup>648</sup> On pourrait penser qu'avec les guerriers, l'humanité serait restée superficielle, divisée entre une aristocratie qui défend ses privilèges et un peuple qui souffre sous la botte de cette classe dominante. La moralité des prêtres est un événement humain au sens fort du terme en revient à donner une force historique à la faiblesse. « La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et

---

<sup>647</sup> "Tout ce qui sur terre a été entrepris contre les personnes de distinction, les puissants, les maîtres, le pouvoir, n'entre pas en ligne de compte, si on le compare à ce que les Juifs ont fait : les Juifs, ce peuple sacerdotal qui a fini par ne pouvoir trouver satisfaction contre ses ennemis et ses dominateurs que par une radicale transmutation de toutes leurs valeurs, c'est-à-dire par un acte de vengeance suprêmement spirituel. C'était la seule façon d'agir qui convint à un peuple de prêtres, ce peuple de la rancune sacerdotale la plus viscérale." *Ibid.*, aphorisme 7, page 784. Il faut bien comprendre le sens du propos pour éviter les interprétations hâtives. Le caractère sacerdotal du peuple juif est lui-même historique et dépend d'une évolution politique déterminée. Voir par exemple l'aphorisme 26 de l'*Antéchrist*, la version sacerdotale de l'histoire du peuple d'Israël comme réinterprétation et falsification d'une histoire politique. *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 26, pages 1060-1061.

<sup>648</sup> *Id.*, *Généalogie*, aphorisme 6, pages 783-784.



qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. »<sup>649</sup> C'est cette révolte qui devient l'histoire de la grande politique. La lutte millénaire entre les esclaves et les maîtres est, pour déplacer quelque peu le sens de Marx qui déforme déjà Hegel, le moteur de l'histoire.<sup>650</sup> Là où Marx voyait une lutte entre des classes sociales, Nietzsche en voit plutôt une entre des attitudes fondamentales face à la vie, attitudes qui étaient originellement fondées sur des structures sociales hiérarchiques mais qui deviennent créatrices et dépassent celles-ci. Là où Hegel et Marx voient le travail comme le vecteur du développement de l'esprit, Nietzsche voit l'esprit de ressentiment. Dans la modernité, ce ne sont clairement plus les esclaves qui souffrent sous la botte des maîtres. La victoire des esclaves n'a pas mis à terre la hiérarchisation sociale mais l'a plutôt déplacée. La société moderne libérale recrée une hiérarchie où l'esclave domine l'esclave.<sup>651</sup> L'existence même de l'État bureaucratique est une conséquence d'évaluations morales. Le mensonge de l'égalité devient le voile qui recouvre le fait que la victoire de l'esclave crée toujours plus de domination. La démocratisation est pour Nietzsche une victoire de plus dans une longue trame de luttes de valeurs et elle est en cela la continuation de l'évolution des évaluations juives devenues chrétiennes, devenues humanistes, devenues démocratiques. Nietzsche aurait vu dans l'évaluation marxienne du prolétariat comme classe universelle une tentative de plus d'assurer une nouvelle victoire des faibles, des opprimés et de ceux pour qui l'action créatrice est impossible, contre une domination devenue elle-même essentiellement esclave dans ses structures existentielles.

Le lien avec la question du Législateur est clair : l'argumentaire du premier essai de *la Généalogie de la Morale* n'intègre pas de Législateur au sens présenté

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, aphorisme 10, page 787.

<sup>650</sup> Dont le moment juif n'est qu'un épisode important. *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 195, page 639.

<sup>651</sup> Cette nouvelle victoire se fait d'ailleurs aux dépens des institutions ecclésiastiques qui avaient incarné le ressentiment et la pitié pour ce qui est faible. *Id.*, *Gai Savoir*, aphorisme 350, page 215.

auparavant. Ce n'est pas l'activité créatrice d'un individu qui a créé le monde que nous connaissons, mais plutôt la psychologie des différents groupes sociaux. On reconnaît la figure du riche de Rousseau, qui légifère pour défendre ses intérêts.<sup>652</sup> Même lorsque nous avons un « individu » qui détermine de nouvelles morales (par exemple le prêtre), il crée à partir d'un état psychologique et physiologique qui le transcende et que Nietzsche appelle un type. L'histoire est l'affrontement de ces types humains et des moralités qu'ils inventent pour structurer leurs relations au monde. Comme Nietzsche le répète constamment, la morale dit quelque chose sur l'état physiologique comme création et comme créateur. Les valeurs morales qui sont l'expression d'un état se transmettent à d'autres et deviennent des impositions.<sup>653</sup> La morale ne serait pas une affaire d'individus mais de culture et cela s'appliquerait également à la création des valeurs. En cela, Nietzsche s'éloigne de Rousseau qui voit la législation du riche comme un mensonge, puisqu'il recouvre la vérité de l'égalité naturelle. Ce que Nietzsche cherche dans l'étymologie du mot « bon » ou dans la classification des formes morales, ce n'est pas ici la signature d'un individu qui aurait présidé à la première erreur de l'humanité. Même la déclaration que la morale est une erreur a une valeur incertaine. Plusieurs remarques de la première dissertation de la *Généalogie* introduisent en effet une nuance à cet égard : sans cette « erreur », il aurait été impossible de la dépasser. Nietzsche veut une volonté de puissance qui spiritualise constamment les affects et c'est nécessairement par la réinterprétation de la spiritualisation destructrice opérée par la faiblesse, et des

---

<sup>652</sup> Dans *Nietzsche contra Rousseau*, Keith Ansell-Pearson dit que cette question peut aider à comprendre la relation entre Nietzsche et Rousseau. La question centrale serait alors celle de la civilisation et de son prix. Rousseau voit dans la socialisation humaine le début de la déchéance alors que Nietzsche y voit la condition première de la création d'un animal intéressant. L'être humain naturel de Rousseau est essentiellement un animal et n'est culturellement rien. On voit poindre le côté nihiliste de Rousseau où les capacités intellectuelles de l'espèce ne grandissent qu'au détriment d'une nullité innocente, le tout perçu en termes moraux. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau*, pages 46-47.

<sup>653</sup> *Id.*, *Aurore*, aphorisme 540, page 1194 et *Gai Savoir*, aphorisme 116, page 127.

valeurs morales qui y sont attachées, que ceci devient possible. Tout cela n'a de sens que dans un contexte culturel.

La *Généalogie de la Morale* offre donc une version de l'auto-construction de l'humanité qui ne tourne pas autour de grands créateurs de valeurs. Si créateurs il y a, ils ne sont que des moments d'une lutte qui dépasse les individus qui y participent. Les Législateurs du passé seraient alors des forces incarnées. Cela nous rappelle le héros au sens de Hegel plutôt que le Législateur créateur de *Zarathoustra*. L'histoire serait l'expression de structures psychologiques et sociales, la diversité de ces structures possibles crée une tension et une lutte entre des formes opposées. Il y aurait donc dans la pensée de Nietzsche une version « sociale » et une version plus volontariste de l'histoire morale. Cette tension n'était pas absente du reste de l'œuvre. On en trouve des traces dès *Humain trop Humain*, mais ce n'est que dans la *Généalogie de la morale* que nous trouvons une vraie catégorisation des forces qui constituent cette lutte historique. Ce paradigme se retrouvera dans le *Crépuscule des idoles* et dans *Antéchrist*, deux livres dont nous utiliserons des fragments dans la prochaine section.

### 3.3 Vue générale sur les quatre moments de l'œuvre

Les quatre périodes de l'œuvre de Nietzsche fournissent cinq réponses différentes à la question du Législateur. Nous les résumons rapidement ici pour faciliter la synthèse. Dans la période romantique, le véritable Législateur était l'artiste, capable de renouveler la vie culturelle du peuple en lui inculquant une nouvelle vision du monde, tragique et esthétique. *La Naissance de la Tragédie* met en avant Wagner comme source de ce renouveau pour le peuple allemand, projet que celui-ci avait d'ailleurs explicité dans ses propres écrits. D'une

certaine façon, cet aspect programmatique de la première période la rend peut-être moins pénétrante, car elle est intéressée par un projet spécifique de refondation, plutôt que par l'idée de la fondation même. La deuxième période se dispensait d'ailleurs de cette idée, présentant plutôt un fort aspect réformiste. C'était le savant qui menait cette réforme à travers une critique de la métaphysique. Plutôt qu'un cycle culturel qui rendait possible le retour d'une culture tragique, *Humain trop Humain* espère un progrès vers une nouvelle civilisation plus forte. Malgré la forte tendance positiviste de cette période, on y retrouve néanmoins plusieurs traces du moment initial. Nietzsche ne tombe jamais dans un espoir scientifique d'un progrès moral par la science. L'idée d'une civilisation tragique n'est pas complètement éclipsée et Nietzsche ne cherche pas de consolation dans la connaissance. L'idée d'une nouvelle connaissance tragique revient à l'avant-plan dans la période de Zarathoustra. C'est par la conjugaison d'une nouvelle sagesse et d'une critique des métaphysiques du passé, portée par une volonté de puissance et un besoin d'enseigner, que Zarathoustra deviendra le Législateur de l'humanité entière. À travers les obstacles spirituels qu'il affronte, il en vient à élaborer une refondation de l'attitude essentielle de l'humanité face à l'existence. La quatrième et dernière période propose deux réponses différentes à partir de cet enseignement. *Par-delà Bien et Mal* propose la constitution d'une aristocratie spirituelle à partir d'une nouvelle idée de la noblesse. On y trouve aussi la figure d'un philosophe-Législateur capable de réévaluer les valeurs dominantes et d'expérimenter avec des nouveaux modes d'existence. À travers la lecture de Strauss, nous avons par contre dégagé une conception de ces réévaluations qui minimisait l'importance du Législateur comme individu, en mettant l'accent sur la hiérarchisation des grandes sphères de la culture. Cette idée est reprise dans la *Généalogie de la morale* dans l'élaboration d'une historiographie morale de l'humanité qui voit dans les réinterprétations morales un combat millénaire entre des types

humains. Plutôt qu'une histoire formée par des individus, Nietzsche présente des changements historiques amenés par l'objectivation morale des diverses classes qui découlent de la socialisation de l'animal humain. L'histoire morale devient une sorte d'histoire naturelle des valeurs qui apparaissent comme les effets émergents de conditions sociales déterminées. La morale apparaît alors comme une compensation imaginaire face à une aliénation politique.

Notre analyse de l'évolution du concept du Législateur chez Nietzsche pourrait donner l'impression que la question de la présence du Législateur dans sa pensée est résolue. Par contre, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, tout ceci ne permet pas de conclure sur le sens véritable du Législateur ou de sa relativisation qu'on repère dans les moments successifs de l'œuvre. À la fin de notre deuxième chapitre, nous avons relativisé et nuancé la figure même de Législateur en montrant qu'il peut parfois être conçu comme la personnalisation de forces qui déterminent, ou devraient déterminer, la vie humaine. Ce que nous avons dit sur la *Généalogie de la Morale* rappelle cette conclusion. Serait-ce le cas pour l'ensemble de la pensée de Nietzsche? Pour répondre à cette question, nous commencerons par confronter celle-ci aux questions dégagées à la fin du chapitre deux.

Si on suit l'argument présenté dans *Nietzsche and Plato* de Lampert, la lecture nietzschéenne de Platon est la bonne parce qu'elle remet en avant la dimension législatrice de la pensée platonicienne.<sup>654</sup> Nietzsche voit en Platon le grand adversaire de sa pensée et c'est donc dans l'explication avec lui que tout se joue. Si Platon est le grand Législateur de l'Occident, il est logique que ce soit par la confrontation avec sa pensée comme législation que la pensée nietzschéenne se déploie. Comme nous l'avons mentionné, l'expérience fondamentale de la modernité selon Nietzsche est celle de la mort de Dieu comme la fin

---

<sup>654</sup> Lampert, *Nietzsche and Plato*, page 205-206.

d'évaluations morales qui avaient trouvé leurs fondations philosophiques dans la pensée platonicienne et surtout dans la présence d'éléments moraux venus de l'influence de Socrate, et qui auraient servi de base à la christianisation de la pensée grecque. Or, cette même pensée s'est déployée à distance des mythes traditionnels grecs et elle a remis en question la valeur de ceux-ci. Si Nietzsche critique l'aspect plébéen et dissolvant de la dialectique socratique élevée au rang de méthode par Platon, il y voit également un de ces grands événements silencieux qui apparaît rétroactivement comme un moment législateur. La fin de ce moment exigerait une réponse sous la forme d'une nouvelle législation.

Plutôt que de s'opposer la figure du Législateur que présente Platon, examinée au chapitre deux, Nietzsche prendrait Platon lui-même comme Législateur et comme adversaire. Nous avons bien sûr dit que Platon imaginait un Législateur qui finissait par ressembler à une version idéalisée de lui-même. Peut-être pouvons-nous dire la même chose de Zarathoustra et de Nietzsche. Il faut voir établir plus précisément, par contre, en quoi le Législateur de Nietzsche constitue une continuité et une rupture à l'égard des autres auteurs analysés. Comprendre la pensée nietzschéenne elle-même comme législation – de la même façon que Nietzsche comprendrait la pensée de Platon comme législation – nous paraît ouvrir des éclairages féconds sur l'œuvre en entier. La réinterprétation du temps et de la volonté constitue à cet égard un moment important de sa réflexion. Plus que tout autre philosophe que nous avons abordé, Nietzsche s'attache à élucider la structure même de l'existence humaine qu'est sa temporalité. Il le fait par l'entremise de Zarathoustra, associant ainsi deux niveaux de complexité : sa pensée comme législation passe par la mise en scène d'un personnage législateur.

Pour parler de cette caractéristique législatrice fondamentale, nous devons revenir à nos concepts structurants. Dans la discussion des autres auteurs, la

question de l'autorité a servi de fil conducteur pour interroger la figure du Législateur. Rappelons que l'idée même d'autorité est selon Arendt essentiellement romaine. Elle renvoie à la création de la cité comme moment fondateur des principes sur lesquels on pouvait construire.<sup>655</sup> Arendt oppose à cela l'idée de la loi fondée sur un absolu, qui serait plutôt d'origine hébraïque. Ce qui ne veut pas dire que la fondation romaine ne connaissait pas d'éléments moraux ou religieux. Ceux-ci n'y étaient cependant ni fondamentaux, ni l'objectif même de la fondation. La religion romaine faisait partie des mœurs qui permettaient la stabilité de la fondation politique.<sup>656</sup>

Comme dans beaucoup d'aspects de notre culture intellectuelle et politique, le double apport du monde gréco-romain et du monde hébreu cause souvent des tensions qu'il faut démêler. Rousseau offre à notre avis un bon exemple de cet amalgame. Un Législateur comme celui du *Contrat social* renvoie à l'idée d'une fondation comme moment qui structure, tout en faisant dépendre sa valeur d'un critère qui serait lui-même un absolu, dans ce cas-ci la justice inspirée par la pitié naturelle. Cet amalgame crée une tension, puisque le fait contingent de la fondation est pensé en lien avec un invariant absolutisé. Ce besoin d'absolu est lié au projet moral de Rousseau qui veut non seulement une bonne fondation, au sens politique, mais aussi une fondation vertueuse, au sens moral. La fondation a un objectif extérieur à la structure qu'elle crée, mais Rousseau fait ensuite dépendre la survie du corps politique de la vertu de ses citoyens. La fondation est donc prise dans un cercle où la politique doit créer la vertu, mais celle-ci est nécessaire pour que la politique soit possible. À la fin du *Contrat Social*, la

---

<sup>655</sup> Arendt, *On Revolution*, page 188-190.

<sup>656</sup> Dans le cas des religions nationales, la relation est double. La force politique et militaire du corps politique est portée par les valeurs religieuses mais en retour, cette force assure la continuité de la religion. L'exemple de la divinisation des empereurs romains offre un aperçu de l'interdépendance forte des deux sphères dans l'Antiquité.

question est résolue par le rôle attribué à la religion civile.<sup>657</sup> Cette religion citoyenne serait avantageuse pour le corps politique parce qu'elle fait concorder appartenance politique et appartenance morale à la communauté, quoiqu'elle comporte aussi le risque de rendre les citoyens xénophobes.<sup>658</sup> L'autorité des lois se trouve donc ancrée dans un amour pour la patrie qui vient de la sphère religieuse. Si nous regardions les autres auteurs, nous verrions presque toujours une telle solution apolitique, au sens où la solution au problème politique de l'autorité des lois vient de l'extérieur de la sphère politique, et donc de l'extérieur de l'autorité du Législateur.

### 3.3.1 L'autorité comme nœud gordien

Ce rappel nous permet de tenter une première comparaison avec la position nietzschéenne sur la question. Nietzsche se trouve-t-il pris à son tour dans la confusion sur la double origine du concept occidental d'autorité? Pour aborder cette question, il faut d'abord aller chercher ce qu'il dit sur l'autorité de ses figures du Législateur. Il nous semble qu'un regard plus poussé sur *Ainsi parlait Zarathoustra* donne un éclairage particulier à la question, car l'œuvre montre un Législateur qui semble constamment tenté de renoncer à son autorité, ou du moins une certaine forme de l'autorité qu'on veut lui attribuer. Comme nous l'avons dit, Zarathoustra est un enseignant qui cherche à former des élèves capables de dépasser son enseignement, et donc leur position d'élèves.<sup>659</sup> Après

---

<sup>657</sup> Le chapitre sur la religion civile n'était pas inclus dans le premier manuscrit du *Contrat Social* mais aurait été écrit par la suite au verso de la page où on trouvait le chapitre sur le Législateur. La note continue en disant que la section sur la religion civile est évidemment la solution à l'argument de la fin du chapitre sur le Législateur sur la relation entre religion et politique. Rousseau, *Contrat Social*, page 460. Note importante à la page 1498.

<sup>658</sup> *Ibid.*, pages 464-467. Rousseau y inclut également une critique de la religion chrétienne qui, par son ambition universelle, déconnecte le citoyen de sa patrie.

<sup>659</sup> « Ce n'est pas un fanatique qui parle; ici l'on ne "prêche" pas, ici l'on n'exige pas la foi. [...] c'est un privilège sans égal que de pouvoir écouter ici; il n'est pas donné à tout le monde de



la tentative ratée d'enseigner directement au peuple au livre 1, il s'essaie avec un nombre restreint de disciples. Ceux-ci prennent naïvement Zarathoustra pour un sage qui détiendrait une vérité qu'il cherche à partager. Or, la relation maître-disciple reste empreinte de cette autorité à la fois absolue et floue qui semble être la base du Législateur platonico-rousseauiste. Le disciple reconnaît la vérité des enseignements du maître et veut absolument les recevoir, mais dans une attitude passive qui ne vise au final qu'à devenir apte à répéter fidèlement les mêmes enseignements.<sup>660</sup> Le disciple cherche à devenir Zarathoustra et à avoir sur d'autres l'effet que Zarathoustra a eu sur lui. Il cherche à s'intégrer dans une économie de la vérité comme donation qui a une valeur en soi. Cette attitude est toutefois contraire au sens de l'enseignement de Zarathoustra, qui cherche à révéler et critiquer les structures culturelles transmises et ainsi permettre la réalisation de la formule nietzschéenne : « deviens ce que tu es ». Le disciple trop soumis ne peut jamais intégrer cette objection, car la conclusion idéale de son attitude est en fait un auto-effacement complet qui ne laisserait subsister que le maître adoré et imité.

Deux raisons nous semblent importantes pour comprendre cette attitude de Zarathoustra. Premièrement, un des piliers de sa rhétorique consiste à distinguer entre des types humains forts et faibles. Ces derniers, comme nous l'avons vu dans notre discussion de la *Généalogie de la Morale*, sont des êtres réactifs qui se créent en dévaluant autre chose. Les disciples se construisent en idéalisant un maître, mais il reste que l'élan initial est extérieur. Plutôt que de s'affirmer eux-mêmes, ils réifient une altérité qui donne sens à ce qu'ils sont. Ce maître est d'ailleurs une construction, puisque le disciple aime toujours une image et un idéal. Une philosophie qui veut permettre l'apparition de nouveaux

---

comprendre Zarathoustra... Mais, en tout cela, Zarathoustra n'est-il pas un séducteur? » Nietzsche, *Ecce homo*, page 1113.

<sup>660</sup> Un exemple lors d'une discussion sur les poètes. Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 2, pages 382-383.

types plus élevés et plus forts n'a que peu à faire de disciples qui ne cherchent finalement que la répétition d'une vérité reçue. On peut facilement voir un parallèle entre cette attitude et celle du jeune Nietzsche wagnérien lisant Schopenhauer. C'est dans son rejet et sa distanciation critique face à ses maîtres que Nietzsche dépasse la condition de disciple. La conclusion limite de cette attitude n'est plus alors le silence devant la grandeur du maître mais la reprise et la réinterprétation, idée que nous avons vu par exemple dans *l'Inactuelle* sur Schopenhauer. Cette idée est directement liée à celle que nous avons posée au début de ce paragraphe sur la question de l'autorité. Le Législateur de la pensée moderne, par exemple dans sa version rousseauiste que nous venons de rappeler, dépend d'une conception de la loi qui confond des concepts gréco-romains et hébraïques. Mais Zarathoustra rejette la création d'un absolu, que ce soit Dieu ou un maître à penser. Ce n'est pas pour autant qu'il cherche une conception romaine du Législateur qui instituerait un commencement qui deviendrait le fondement d'une nouvelle autorité.

Les deux versants traditionnels de l'autorité politique sont réinterprétés. Il nous semble par contre que l'autorité que Zarathoustra rejette ne se limite pas à ces deux formes spécifiques mais que ce rejet est fondamentalement lié à son rôle d'enseignant qui risque toujours de devenir une idole. Il refuse que son enseignement soit écouté à cause de la valeur que ses disciples donneraient à ses paroles en tant qu'elles sont de lui. En cela, Zarathoustra semble dépasser l'idée de Rousseau qui veut que la vérité de la législation soit prouvée par la grandeur de l'âme du Législateur. Zarathoustra voudrait plutôt une législation sans Législateur. Au chapitre deux, nous avons rappelé la distinction wébérienne des trois types d'autorité. Zarathoustra rejette finalement les trois formes, incluant la forme charismatique qui nous semblait donner un indice sur l'autorité du Législateur. Mais s'il en est ainsi, qu'espère alors Zarathoustra? Dans une pensée

perspectiviste comme celle de Nietzsche, où la vérité est toujours une question plutôt qu'une réponse, comment concevoir Zarathoustra comme un Législateur qui peut transmettre, s'il refuse toute autorité?<sup>661</sup> Il nous semble que la première piste de réponse, qui intéresse Nietzsche autant que Platon, se trouve dans le problème des poètes. Ce problème ne nous éloigne nullement de notre angle d'attaque, puisque la question de la place des poètes est directement liée à celle de l'autorité et de la légitimité.

Pour rappeler la nature de ce problème, nous devons revenir à *La République* où, au dixième livre, Socrate refuse au poète le droit de cité.<sup>662</sup> Ce refus se justifie par une analyse de la poésie comme *mimesis* qui ne dit pas la vérité, mais qui crée plutôt une simple imitation. De plus, le poète ne reconnaît même pas sa propre ignorance et il construit son discours pour plaire à la foule. Ainsi, dans la *République*, c'est la vérité qui constitue le critère pour condamner la poésie. Il faut par contre noter que ce refus est précédé, au livre III, d'une discussion centrée autour de la correction des mythes.<sup>663</sup> Platon revient à cette idée du livre III dans les *Lois*. Les poètes peuvent revenir dans la cité à condition que leur art soit contrôlé. Ce contrôle se fait par une éducation qui leur enseigne à dire le

---

<sup>661</sup> Nous ferons ici une note importante mais qui ne peut recevoir toute sa place dans cette recherche. Le Législateur qui refuse son autorité n'est pas une figure complètement originale car, il nous semble, elle s'applique également à la figure du Christ. En particulier, l'épisode des tentations dans le désert montre un Christ tenté par plusieurs formes de pouvoir ou d'autorité temporelles. Toutes ces formes offrent à Jésus la possibilité de transformer son enseignement de la foi, toujours caché, en réalité publiquement visible, qu'elle soit politique, personnelle ou religieuse. Le Christ refuse finalement d'incarner plusieurs des figures d'autorité de son époque (les rois, les mages ou les prophètes) et décide de rester lui-même, à la fois humble et fils de Dieu. La relation, sûrement consciente, entre Zarathoustra et Jésus est évidente sur ce point.

<sup>662</sup> Il faut toutefois noter que ce refus est précédé, au livre III, par une discussion qui tourne autour de la correction des mythes.

<sup>663</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter, pour nuancer l'idée que la vérité mène la cité, qu'à la page 140, Platon dit : « Et s'il appartient à d'autres de mentir, c'est aux chefs de la cité, pour tromper, dans l'intérêt de la cité, les ennemis ou les citoyens; à toute autre personne le mensonge est interdit, et nous affirmerons que le particulier qui ment aux chefs commet une faute de même nature, mais plus grande, que le malade qui ne dit pas la vérité au médecin ». Platon, *République*, pages 138-146.

vrai. C'est le Législateur qui devient le critère de ce vrai et il représente ainsi le vrai poète sur lequel les autres peuvent aligner leur art. Platon ne réfute jamais l'idée que les poètes imitent et qu'ils seraient donc inférieurs au philosophe, mais sa solution est plutôt de donner aux poètes les discours qui sont en accord avec la vérité. Si le poète dit n'importe quoi pour plaire, souffrirait-il vraiment de se faire imposer des formes artistiques si celles-ci plaisent également? Le poète des *Lois* ne connaît pas plus la vérité que les autres, il ne devient qu'un porte-parole d'une altérité qui le dépasse. Sans la nommer ainsi, c'est de la légitimité que parle Platon. Le rôle le plus élevé de l'art serait d'appuyer l'œuvre du Législateur. Il devient politique quand la sphère politique qui lui est supérieure l'absorbe. En termes nietzschéens, Platon réinterprète la position de l'art, lui ôte son indépendance et la fait dépendre de la politique qui dépend elle-même de la philosophie, donatrice ultime du sens dans la cité idéale. Cela peut rappeler ce que Strauss disait sur la réinterprétation nietzschéenne de la place de la philosophie, de la religion et de la politique dans *Par-delà Bien et Mal*.

Examinons plus attentivement la reformulation du problème dans l'œuvre de Nietzsche. Nous avons vu que dans la première partie de l'œuvre, l'artiste, et particulièrement le musicien, reçoit le rôle de Législateur qui doit faire revivre la culture tragique. Dans la *Naissance de la Tragédie*, Nietzsche avait espéré que ce rôle soit joué par Wagner, dont les opéras auraient pu servir une nouvelle création mythologique. Ici, c'est donc l'art qui domine la hiérarchie parce qu'il est le seul capable de donner un accès à la vérité du monde. Nietzsche s'éloigne rapidement de cette position et finit par faire dépendre les artistes des philosophes, après les avoir d'abord mis dans une position inférieure aux savants qui seront eux aussi replacés. Les artistes deviennent les metteurs en

scène de philosophies qui restent en arrière-plan.<sup>664</sup> Derrière Wagner, Nietzsche trouve Schopenhauer, son premier maître. À l'aphorisme 220 d'*Humain trop Humain*, il dira même que les artistes ont toujours cherché à défendre les erreurs métaphysiques du passé.<sup>665</sup> Par les références ouvertes ou subtiles à la philosophie et la religion, l'art se donne une signification ontologique. C'est dans les époques où la religion perd justement son caractère total qu'il prend cette signification. L'art devient ainsi un mouvement conservateur.<sup>666</sup> Il est même réactionnaire au sens où il défend des mythes et des valeurs dépassés en leur donnant de nouvelles formes séduisantes. Par contre, c'est dans la perspective de la volonté de puissance que Nietzsche trouve les outils pour ne pas en rester à un strict critère de vérité pour tout juger, comme cela l'avait été chez Platon. La philosophie et l'art sont tous deux des formes de la volonté de puissance, car ils sont des impositions de formes sur le monde. Ils transfigurent le monde à leurs manières. Il y a toutefois une différence qualitative entre les deux et c'est à ce niveau que la question de la législation devient importante. Comme Platon, Nietzsche pense que le philosophe doit être conscient du côté artistique de son travail.

Par contre, il n'est pas artiste dans le sens où *La Naissance de la Tragédie* le voulait. Il faut démêler autorité, légitimité, art et vérité pour approfondir la question du Législateur. Nous commencerons par l'enseignement de Zarathoustra à l'un de ses disciples : « Pourtant que te disait un jour Zarathoustra? Que les poètes mentent trop. – Mais Zarathoustra lui aussi est un poète. Crois-tu donc qu'en cela il ait dit la vérité? Pourquoi le crois-tu? »<sup>667</sup> Et le disciple de répondre : « Je crois en Zarathoustra. » Nous avons dans ce court

---

<sup>664</sup> Dans *Le Gai Savoir*, ce seront les poètes qui seront les valets de morales. Nietzsche, *Gai Savoir*, aphorisme 1, page 50.

<sup>665</sup> *Id.*, *Humain trop humain*, livre 1, aphorisme 220, page 555.

<sup>666</sup> *Ibid.*, aphorisme 150, page 528.

<sup>667</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, livre 2, page 382.

passage toute la complexité du problème du Législateur chez Nietzsche. On y trouve le problème de la vérité, de l'art et de la croyance. Il peut sembler étrange que Zarathoustra se définisse comme un poète, considérant ce que Nietzsche dit des poètes. Il faut alors interroger ce que Nietzsche veut indiquer par cette identification de Zarathoustra comme poète. Nous avons vu que ceux-ci mentent parce qu'ils défendent des conceptions métaphysiques. Ils ne le font pas pour des raisons rationnelles mais plutôt pour des raisons esthétiques. Dans l'expérience du beau, l'artiste, et le spectateur, veut trouver un sens et, encore plus, sentir ses forces grandir.<sup>668</sup> Dans l'expérience artistique exaltante, on pense trouver une expérience fondamentale du monde. C'est la recherche de celle-ci dans l'expérience de l'art qui devient le mensonge parce que le sentiment, qui n'est qu'un effet, devient la cause. La force du sentiment devient la preuve de sa signification profonde. En cela, le mensonge de l'art est une mauvaise interprétation des affects et non une inadéquation à la vérité. Cette distinction est constante dans l'œuvre de Nietzsche, depuis ses premiers textes comme *Vérité et mensonge au sens extra-moral*.

L'évolution du traitement de la question de l'art semble rejoindre l'évolution plus générale de Nietzsche sur la question de la possibilité d'une sortie de la modernité. *La Naissance de la Tragédie* repose sur un espoir métaphysique qui dépend d'une tension vérité-mensonge dans la tragédie grecque. Nietzsche avait donc espéré que cette sortie se fasse par l'art. D'un côté, l'art dit le faux parce qu'il invente et mythologise mais, de l'autre, il dit le vrai parce que c'est le travail de l'artiste qui est le moment fort, et non pas l'œuvre comme œuvre. Lorsque Nietzsche déclare que la tragédie grecque a peut-être été le sommet de l'art occidental, il lit celui-ci comme un symptôme d'une attitude face à la vie, dont le contenu littéraire n'est qu'une caractéristique contingente. Comme œuvre d'art

---

<sup>668</sup> *Id.*, *Naissance de la tragédie*, pages 27-28.

publique, la tragédie a le mérite d'être une éducation du peuple. La tragédie est le mensonge qui révèle la vérité et c'est ainsi que l'artiste devient Législateur. L'évolution de Nietzsche est toutefois très marquée sur ce point, puisque dans les œuvres tardives, incluant *Zarathoustra*, l'art ne donne plus accès à la vérité de la même façon. C'est à partir de la volonté de puissance que la « vérité » de l'art est comprise, comme imposition d'un sens plutôt que comme accès à un en-soi. C'est ce que les œuvres subséquentes dépassent dans la *Naissance*, en articulant que la vérité doit être comprise comme interprétation plus ou moins probe d'un texte qu'elle ne peut remplacer et jamais comme une donnée.

Mais revenons à Zarathoustra. Pourquoi affirme-t-il alors être un poète? Il est en fait difficile de juger de cette affirmation parce qu'elle est prise dans un cercle logique. Si Zarathoustra poète dit que les poètes mentent, dit-il alors la vérité sur ce point précis? Il demande ensuite pourquoi le disciple choisit d'ignorer ce paradoxe et celui-ci répond croire en Zarathoustra, répétant ce même paradoxe. Zarathoustra ajoute d'ailleurs un adverbe quantitatif dans le mot « trop », indiquant que le défaut des poètes n'est pas le mensonge mais la quantité ou le degré de ce mensonge. Il se définit d'un seul coup comme poète tout en relativisant le sens de cette définition. Cela nous rappelle la façon dont Zarathoustra agit comme Législateur et la question du type d'autorité que le Législateur doit réclamer et le lien direct que cela établit avec la nature de son rôle et de son travail. Pour être véritablement Législateur, Zarathoustra doit délimiter très soigneusement le champ de son activité et l'autorité qui lui est propre. Il faut également rappeler que Législateur n'est pas le seul titre que Zarathoustra s'arroge. Il se dit également prophète<sup>669</sup> et aussi que son sang est parent à celui des prêtres.<sup>670</sup> Nous avons déjà vu qu'il est un philosophe,

---

<sup>669</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, livre 3, page 458.

<sup>670</sup> *Ibid.*, livre 2, page 352.

puisqu'il est dit, au début de l'œuvre, qu'il aime la sagesse.<sup>671</sup> Zarathoustra incarne donc cinq grands types humains, tout en prétendant les dépasser et relativiser leur sens, comme il l'avait fait avec le poète. Le livre quatre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* montre justement des archétypes de chacune de ces figures et en quoi ils sont individuellement incapables de se dépasser. Si Zarathoustra doit dépasser les catégories métaphysiques du passé, c'est en les concentrant toutes en lui-même.

Nous avons dit que la confusion autour de la question de l'autorité donnait un premier angle d'approche au concept du Législateur chez Nietzsche. Zarathoustra incarne toutes les autres formes de Législateur que nous trouvons dans l'œuvre de Nietzsche : l'artiste de la *Naissance de la Tragédie*, le savant d'*Humain trop Humain*, ainsi que les aspects religieux et philosophiques que nous avons abordés à travers Strauss dans *Par-delà Bien et Mal*. Ces rôles ont en commun de n'avoir que peu besoin d'autorité au sens strict du terme. Cela pose la question du critère d'après lequel ils sont évalués. De plus, l'espoir de Zarathoustra est toujours projeté dans le futur, remettant en question la relation entre le travail du Législateur et l'effet de sa législation. Le tout peut être lié à la phrase que nous avons déjà commentée, affirmant que les grands événements sont également les plus silencieux. Zarathoustra serait un homme intempestif sans autorité et dont le projet ne cherche pas à se réaliser dans le présent. En cela, il ressemble en plusieurs points à Jésus. L'activité législative de Jésus et de Zarathoustra partage en effet une caractéristique importante, en ce qu'ils ne font appel à aucune autorité pour légitimer leurs projets.<sup>672</sup> Même l'appel à un statut

---

<sup>671</sup> Cet amour semble se transformer à la fin du livre III: "Et nous nous sommes regardés, nous avons jeté nos regards sur la verte prairie, où passait la fraîcheur du soir, et nous avons pleuré ensemble. – Mais alors la vie m'était plus chère que ne m'a jamais été toute ma sagesse. – Ainsi parlait Zarathoustra.» *Ibid.*, livre 3, page 464.

<sup>672</sup> Dans *Nietzsche contre Rousseau*, Ansell-Pearson mentionne que la politique nietzschéenne abandonne le concept de légitimité. Par contre, il parle de la légitimité politique de l'État ou du



divin pour Jésus contraste avec son humilité. Le divin serait alors ce qui commande mais aussi ce qui s'abaisse. On peut alors poser la question de façon plus fondamentale : qu'est-ce qui crée la possibilité de la législation nietzschéenne, si elle refuse les éléments traditionnels de la légitimité? Il nous semble ici que nous passons d'une comparaison de Nietzsche avec les pensées centrées sur la figure du Législateur à une comparaison plus générale avec tous les auteurs du deuxième chapitre.

Chacune des pensées considérées semblait comporter une zone d'ombre sur l'enjeu central de ce qui rend possible la réalisation de l'idéal politique proposé. Puisqu'un idéal politique, par définition, doit pouvoir être repris et incarné par une multitude d'individus, il doit y avoir un moment où la législation se justifie aux yeux de ceux qu'elle régira. Nous avons vu qu'elle y arrive rétroactivement, lorsqu'on en vient à interpréter les succès du corps politique comme la suite de la législation elle-même. Il y aurait donc deux moments distincts dans la « vie » d'une législation : un début ponctuel et une durée où elle doit se maintenir.<sup>673</sup> Ces deux moments auraient leurs justifications respectives. La différence se trouverait dans la nature de la preuve requise pour établir la justesse ou l'« efficacité » de la législation. Pour reprendre l'exemple de l'*Exode*, avant l'arrivée sur les terres de Canaan, les Hébreux n'ont aucun signe de la puissance du dieu qu'ils ont accepté de prendre comme unique dieu, mais pourtant ils lui font confiance.<sup>674</sup> Après l'établissement du royaume, c'est la puissance politique et militaire qui « donne raison » à la législation. On cherche dès lors dans le

---

gouvernement, et non de celle que nous avons associé au Législateur. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau*, page 17, 210 et 215.

<sup>673</sup> Il y aurait évidemment un troisième moment, celui de la mort d'une législation. Dans une thèse sur le Législateur, nous ne nous attardons pas à celui-ci mais il y aurait beaucoup à dire. Si toute législation est une refondation, alors la mort de ce qui précède fait partie de la question.

<sup>674</sup> En fait, le vocabulaire de l'*Exode* indique plutôt que c'est la peur qui mène les Hébreux à accepter l'alliance. Ils craignent le tonnerre, la colère de Moïse et d'autres signes qui ne disent réellement rien sur la validité de l'obéissance à ce Dieu. La puissance que Dieu a démontrée lorsqu'il a aidé à faire sortir les Hébreux d'Égypte ne le rend que plus terrifiant.

fondement du corps politique les causes de son succès.<sup>675</sup> Lorsque le peuple reçoit les tables de la loi, aucune preuve de ce genre n'est donnée et il ne pourra que s'en remettre aux promesses qui lui sont faites. Cet exemple est parlant. Il nous semble que, chez tous les auteurs, il y a un moment initial, fragile, qui relève plutôt de la séduction, de la confiance et de la promesse que de la légitimité. Il devient le vrai moment fondateur sur lequel tout le reste pourra ensuite être construit. Dans les *Lois* de Platon, c'est lorsque le vieil Athénien séduit Clinias avec l'idée d'une cité idéale. Chez Hobbes, la promesse de sécurité. Chez Hegel, la participation à l'universel. Chez Augustin, le salut. Toutes ces séductions promettent qu'une fondation correcte permettra de vivre une existence plus authentique et plus juste. Tous les philosophes seraient alors des Législateurs, qu'ils présentent ou non une telle figure dans leurs œuvres, parce qu'ils séduisent avec de nouvelles interprétations d'idéaux parfois anciens. Cette première séduction, en termes nietzschéens, est une réévaluation qui s'adresse à ce qui, chez l'être humain, veut trouver sens à son existence. C'est par un projet politique que le Législateur séduit, en proposant la vision d'un corps politique qui actualise les idéaux rendus désirables. Dans l'exemple de Platon, il montre d'abord en quoi la vie de la polis grecque mène à une existence injuste et propose ensuite un projet qui la réformerait complètement. Dans cette lecture de la fondation, nous inversons la lecture que nous avons faite à la fin du deuxième chapitre, car tous nos auteurs deviennent des Législateurs, qui font appel à leur tour, explicitement ou implicitement, à un Législateur pour convaincre. Aristote devient celui qui fait voir la vie politique comme participation humaine à un ordre naturel où toute chose a sa place. Son moment

---

<sup>675</sup> Cette attitude devient également la base du culte des ancêtres, qui reçoivent le crédit pour les succès de la communauté. Dans la *Généalogie de la Morale*, Nietzsche pense que c'est cette attitude humaine qui mène à l'idée de dieux nationaux, à travers une exagération constante de la valeur des individus fondateurs. Nietzsche, *Généalogie*, deuxième dissertation, aphorisme 19, pages 829-830.

séducteur se trouve dans cette participation à la nature qui doit nécessairement, pour être désirable, découler d'évaluations aprioris.

Cette lecture repose sur une interprétation des auteurs qui évalue l'œuvre, vue elle-même comme projet de législation. Ce type de lecture est proche de celui que Nietzsche utilise dans ses œuvres lorsqu'il propose de lire les œuvres philosophiques comme des objectivations de types humains. Par contre, Nietzsche n'en reste pas là. La relativisation du contenu concret des œuvres est également une relativisation des questions fondamentales qui peuvent y être traitées. L'œuvre n'est pas seulement un projet où chaque élément aurait sa valeur stratégique mais aussi une lutte en elle-même où les éléments sont souvent en tension. La vraie philosophie est une activité existentielle justement parce que la vie est devenir et qu'en elle s'affrontent des éléments qui ne peuvent être synthétisés.

### 3.3.2 Le Législateur comme grand séducteur

Pour poursuivre la réflexion, nous revenons ici au deuxième chapitre du *Crépuscule des idoles*, intitulé le « Problème de Socrate ». Nietzsche y pose des questions importantes pour notre propos. Notre analyse initiale du Législateur dans le *Crépuscule* s'était attardée à la partie sur les lois de Manu, mais il nous semble qu'il y a quelque chose de plus fondamental dans cette partie sur Socrate, même si elle ne définit pas explicitement ce dernier comme Législateur. Elle traite directement, par contre, d'un moment de réévaluation culturelle. Socrate devient alors un mélange de cause et d'effet, un symptôme mais également une avant-garde. Il devient également un séducteur. Au deuxième aphorisme, Nietzsche dit la chose suivante :

*Ce consensus sapientium — je l'ai toujours mieux compris — ne prouve pas le moins du monde qu'ils eussent raison, là où ils s'accordaient : il prouve plutôt qu'eux-mêmes, ces sages parmi les sages, avaient entre eux quelque accord physiologique, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative, — pour être tenus de la prendre. Des jugements, des appréciations de la vie, pour ou contre, ne peuvent, en dernière instance, jamais être vrais : ils n'ont d'autre valeur que celle d'être des symptômes — en soi de tels jugements sont des stupidités. Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette finesse extraordinaire que la valeur de la vie ne peut pas être appréciée.<sup>676</sup>*

Ce passage illustre la généalogie nietzschéenne : on cherche le sens d'un symptôme pour faire parler une réalité d'abord voilée. Ce n'est pas sur le mode de la vérité que ces symptômes doivent être pris et finalement, semble dire Nietzsche, ils ne peuvent jamais être vrais dans le sens d'une correspondance à une réalité. Les évaluations restent toujours des perspectives incapables d'appréhender la valeur du tout. Comprendre ce qu'a réellement été Socrate demande une nouvelle lecture. Le moment socratique est inséparable d'une période de déstabilisation des valeurs traditionnelles grecques. Cette déstabilisation crée une tension entre les valeurs acceptées et celles qui semblent vraiment structurer la vie commune. Socrate est alors une réévaluation dans le sens où un style, une méthode et de nouvelles valeurs viennent à s'imposer. Mais si les valeurs rationalistes socratiques arrivent à cela, le résultat peut sembler paradoxal. Cette victoire n'est pas la prise de forteresse que l'on pourrait penser, elle est plutôt un tremblement de terre qui ouvre des brèches. L'importance de Socrate, comme individu, est dans sa capacité à porter un tel diagnostic et à comprendre sa signification. Nietzsche voit dans le moment Socrate la décadence d'une culture aristocratique forte, mais il sait qu'un tel glissement culturel ne peut pas être résolu par une tentative d'opérer un retour ou une conservation stricte de ce qui a été perdu. La complexité de la vie ne

---

<sup>676</sup> Nietzsche, *Crépuscule*, problème de Socrate, aphorisme 2, page 957.

permet pas une interprétation aussi simple. Les valeurs sont à leur plus fort lorsqu'elles ne se conçoivent pas comme telles : « C'est une duperie de soi de la part des philosophes et des moralistes que de s'imaginer sortir de la *décadence* en lui faisant la guerre. Y échapper est hors de leur pouvoir : ce qu'ils choisissent comme remède, comme moyen de salut, n'est qu'une autre expression de la *décadence*. »<sup>677</sup> Cette *décadence* s'exprime dans la réflexivité, qui est toujours pour Nietzsche un signe que l'immédiateté des instincts est brisée. La rationalité qui perçoit cette *décadence* est incapable de la corriger.

Socrate ressemble donc à un médecin qui détecte la morbidité du corps social avant que celui-ci soit pleinement conscient de la profondeur de sa maladie :

Mais Socrate devina autre chose encore. Il pénétrait les sentiments de ses nobles Athéniens ; il comprenait que *son* cas, l'idiosyncrasie de son cas n'était déjà plus un cas exceptionnel. La même sorte de dégénérescence se préparait partout en secret : les Athéniens de la vieille roche s'éteignaient. — Et Socrate comprenait que tout le monde avait *besoin* de lui, de son remède, de sa cure, de sa méthode personnelle de conservation de soi...<sup>678</sup>

Finalement, Nietzsche dira que la grande maladie de la Grèce de l'époque socratique fut la *décadence*, la même qui affligeait la société européenne de sa propre époque. Socrate n'en est pas la cause, ni la conséquence. Il fait partie de la *décadence*. Nietzsche reprendra d'ailleurs ce thème dans le *Crépuscule* à travers l'utilisation constante de termes médicaux. Le diagnostic de Nietzsche sera le même que celui de Socrate, mais le remède devra différer.

Sans compter que je suis un décadent, je suis aussi le contraire d'un décadent. J'en ai fait la preuve, entre autres, en choisissant toujours, instinctivement, les remèdes

---

<sup>677</sup> *Ibid.*, aphorisme 8, page 959.

<sup>678</sup> *Ibid.*, aphorisme 9, page 959.

appropriés au mauvais état de ma santé; alors que le décadent a toujours recours au remède qui lui est funeste.<sup>679</sup>

La solution de Socrate aura été un autre poison qui réanime la volonté tout en sabotant ultimement ce qui doit être sauvé.<sup>680</sup> Dans cette optique, la question du Législateur comme individu est remise en question. Socrate vient à occuper une position de premier plan dans l'histoire grecque parce qu'il réévalue pour sauver, mais cette réévaluation sera un poison qui deviendra la fondation de toute la civilisation occidentale. À travers Platon et l'Église, l'empoisonnement des instincts grecs s'étend pour devenir un phénomène historique universel. L'exaltation morale de la rationalité, qui se voulait être un remède à la décadence des instincts politiques grecs, devient le bagage qui pèse sur tout l'Occident longtemps après la disparition du contexte politique qui avait nécessité ce remède.<sup>681</sup> Le nain de *Zarathoustra* incarne la conclusion logique de ce bagage en ce qu'il représente le pessimisme qui apparaît lorsque la raison ne peut plus justifier ou trouver une solution à la souffrance et à l'existence. La raison comme possibilité de libération et de fondement civilisationnel séduit Platon et finalement le monde entier, mais que la raison puisse être une telle libération, cela reste irrationnel. La raison ne peut jamais se fonder en elle-même et le socratisme ne peut pas être réformé par des moyens rationalistes.

Cette même recherche d'un nouveau fondement dépendrait elle-même d'une nouvelle séduction. Voilà ce que l'œuvre entière de Nietzsche pourrait être.<sup>682</sup> Ceci nous ramène à la question de la confusion autour de l'autorité. Zarathoustra

<sup>679</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, page 1119.

<sup>680</sup> Nietzsche, *Crépuscule*, problème de Socrate, aphorisme 11, page 960.

<sup>681</sup> "Lorsqu'on est forcé de faire de la *raison* un tyran, comme Socrate l'a fait, le danger ne doit pas être mince que quelque chose d'autre fasse le tyran. C'est alors qu'on devina la raison *libératrice*; ni Socrate ni ses « malades » n'étaient libres d'être raisonnables, — ce fut de *rigueur*, ce fut leur dernier remède. Le fanatisme que met la réflexion grecque tout entière à se jeter sur la raison, trahit une détresse: on était en danger, on n'avait que le choix: ou couler à fond, ou être *absurdement raisonnable*..." *Ibid.*, aphorisme 10, page 960.

<sup>682</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, pages 1145-1147.

refuse l'autorité du détenteur de la vérité qui la donne à ses disciples. Le vrai fond de l'idée du Surhumain, et de l'Éternel Retour à travers elle, en est un de création et de maîtrise de ses affects et de ses hiérarchies. C'est là que se trouve la séduction nietzschéenne. Toute l'œuvre, de la *Naissance de la Tragédie* à *Ecce Homo*, cherche à montrer que l'humanité s'est construite elle-même en inventant un monde selon lequel elle ne se construit précisément pas. L'humanité s'était inventé des idéaux qui demandaient obéissance. La thèse peut rappeler celle de Feuerbach, sauf qu'il nous semble que Nietzsche reste ambigu sur le statut de l'erreur que constituerait cette invention. Inventer un Dieu tout-puissant qui demandait l'obéissance absolue et intérioriser profondément la croyance est en soi l'œuvre d'une humanité capable de vivre cette intériorisation. Nietzsche fait ainsi sauter les catégories d'autonomie et d'hétéronomie. Rappelons que la culture serait la tentative de réduire la distance entre la nature et l'humanité. Nous avons également vu que la période morale de l'histoire serait le moment où les solutions à cette déchirure passaient par la création d'une hétéronomie que l'humanité s'est imposé à elle-même. Le dépassement de ce paradigme doit être un moment de lucidité. Dans *Zarathoustra*, Nietzsche nomme cela le Grand Midi, le moment historique qui, sous la lumière du soleil à son plus haut, permet de voir toute l'historicité de l'existence humaine.

Ma tâche qui est de préparer à l'humanité un instant de suprême retour sur elle-même, un grand Midi, où elle pourrait regarder en arrière et regarder dans le lointain, où elle se soustrairait à la domination du hasard et des prêtres et où elle se poserait pour la première fois, dans son ensemble, la question du pourquoi et du comment -, cette tâche découle nécessairement de la conviction que l'humanité ne suit pas d'elle-même le droit chemin, qu'elle n'est nullement gouvernée par une providence divine, que, bien au contraire, sous ses notions des valeurs les plus

saintes, ont régné d'une façon insidieuse l'instinct de la négation, l'instinct de la corruption, l'instinct de la décadence.<sup>683</sup>

Zarathoustra refuse une séduction, celle de la vérité, qui serait décadence et négation, pour laisser toute la place à une autre, une humanité qui se construit à travers des individualités fortes. L'idée même d'un disciple devient alors impossible et elle laisse place, au livre 4, à l'enseignement aux hommes supérieurs. Ceux-ci ont déjà chacun été séduit par quelque chose (la science, la religion, le pouvoir politique, etc.) et n'y ont finalement rien trouvé. Ce sont des hommes qui ont pleinement incarné des idéaux du passé et qui se trouvent devant l'échec de ceux-ci. Ils cherchent Zarathoustra pour trouver une réponse. Zarathoustra les jugera finalement incapables de se dépasser, puisqu'ils ne cherchent qu'une nouvelle altérité à adorer.<sup>684</sup> Leur recherche d'une nouvelle vérité est finalement prise dans les horizons de l'ancienne moralité qui cherchait une consolation dans une volonté extérieure qui puisse fonder. Nietzsche, par Zarathoustra, veut une humanité qui trouve son centre en elle-même, jusqu'au niveau individuel. C'est cela qui constitue sa séduction ultime : deviens qui tu es. Nous savons maintenant pourquoi Zarathoustra est un poète. Il veut convaincre par les voies qui rendent l'art séduisant. Ce n'est pas à la raison, à l'intellect ou à l'intérêt que Nietzsche s'adresse mais au désir humain de vivre une vie qui aurait un sens authentique.<sup>685</sup> Cette poésie trouve sa source dans une philosophie qui définit la vie comme volonté de puissance et elle se transmet par des méthodes prophétiques, qui sont elles-mêmes constamment en train de se dépasser.

Nietzsche coupe donc le nœud gordien de la confusion sur l'autorité. Ce n'est ni dans la fondation comme moment qui détermine, ni dans la recherche d'une assise absolue que se trouve le centre de la législation nietzschéenne. C'est dans

---

<sup>683</sup> *Ibid.*, pages 1167-1168.

<sup>684</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, livre 4, page 533.

<sup>685</sup> Nous rappelons qu'il faut éviter de lire ceci comme une question individuelle.



un appel aux affects et non à un cadre légal, moral ou culturel. Cette approche maintiendrait Nietzsche parmi les conceptions de la fondation centrées sur la figure d'un Législateur, mais il s'agit d'un individu séducteur qui propose une réévaluation. Mais elle forcerait par ailleurs à réinterpréter ainsi tous les penseurs. Tous seraient de tels individus et leurs œuvres seraient des tentatives de séduction du lecteur.<sup>686</sup> Au début du chapitre 2, nous avons parlé de la différence entre une approche externe et interne de l'œuvre. Voir l'auteur comme Législateur est une approche externe qui réinterprète les œuvres comme des séductions philosophiques. Les détails des projets qu'elles proposent sont secondaires par rapport à la façon dont ils s'imposent.

Une telle lecture ouvre des perspectives. Elle ne résout cependant pas deux points importants. Premièrement, qu'est-ce qui séduit dans les œuvres? Quand Aristote montre une humanité vivant dans un cosmos naturel, qu'est-ce qui, dans l'être humain, est touché par cette idée? Le deuxième point est lié au premier mais lui donne une autre portée. Les œuvres philosophiques ne sont pas lues par tout le monde, surtout avant l'alphabétisation qui suit la modernisation des systèmes d'éducation. Or une fondation est un acte politique qui touche nécessairement une multitude. Comment une séduction, comme appel au désir ou à l'imagination, peut-elle s'opérer lorsqu'on parle de communautés entières? Si, comme le veut Nietzsche, Platon est le grand Législateur de l'Occident, qu'est-ce qui explique la séduction généralisée que l'œuvre platonicienne a opérée? Platon et tous les autres auteurs présentés au chapitre 2 cherchent un idéal politique qui, pour se réaliser, demande une législation s'appliquant à des sociétés et des cultures entières. À cette échelle, peut-on encore parler d'une séduction?

---

<sup>686</sup> Même dans une œuvre comme celle de Platon qui cherche à montrer la supériorité de la raison sur les passions, la séduction n'est pas rationnelle. Elle cherche à montrer que la raison est préférable et même nécessaire pour comprendre le monde et y vivre vertueusement. La raison ne peut pas être le critère qui la place au-dessus du reste.

Ces questions demandent quelques remarques pour aider à formuler des réponses. Il nous semble que la législation et la fondation comme projets s'adressent d'abord à un petit nombre mais, à travers d'autres formes, finissent par toucher une culture en entier. Si nous reprenons encore l'exemple de Platon, la réception de l'œuvre est d'abord philosophique. Elle est discutée par Aristote et les autres philosophes grecs de l'époque. Elle se transmet à Rome avec le néoplatonisme mais ne devient jamais quelque chose qui influence directement la politique romaine.<sup>687</sup> En suivant l'interprétation de Nietzsche, ce n'est qu'à travers le christianisme que le platonisme s'universalise. Mais cette universalisation requiert l'enfouissement de l'œuvre originale sous des symboles religieux qui lui sont étrangers. Par ceux-ci, le peuple trouve un accès à un fond philosophique et moral. Il nous semble que cette distinction rejoint celle que nous venons de faire. La philosophie platonicienne et son jargon pour l'élite éduquée seraient ainsi le pendant à la symbolique religieuse du christianisme. Les deux seraient l'expression d'un projet intellectuel commun mais différemment présenté.<sup>688</sup> Pourtant, la pensée de Platon et le christianisme ne s'identifient pas exactement. Nous l'avons déjà dit, si le christianisme a pu se nourrir du platonisme, c'est peut-être à cause de l'influence plébéienne de Socrate, tout en pouvant délaissier d'autres aspects de la pensée de Platon. Si la philosophie est écrite pour les sages, elle en paye également un prix politique. Le christianisme, en se répandant dans les populations romaines et en se structurant dans une hiérarchie sacerdotale, finit par devenir une force

---

<sup>687</sup> On peut mentionner que certains royaumes hellénistiques construits après la désintégration de l'empire d'Alexandre avaient des classes dirigeantes qui se comprenaient en termes platoniciens. La montée de Rome a mis fin à la plupart de ces royaumes, y compris l'Égypte qui a joué un rôle dans l'histoire romaine.

<sup>688</sup> Cette séparation rappelle celle que Strauss voit dans les œuvres d'Al-Farabi et de Maïmonide. Celui-ci proposait dans *Persecution and the Art of Writing* que les auteurs prémodernes voyaient dans la religion le pendant populaire à une sagesse philosophique réservée aux sages. Ils auraient utilisé une écriture ésotérique pour cacher les questions délicates requises par la pratique de la philosophie mais qui sont facilement mal comprises par les non-initiés.

politique, jusqu'à pénétrer culturellement les classes dominantes. Si les élites des royaumes grecs avaient pu se réclamer du platonisme, le christianisme a en revanche structuré la civilisation occidentale jusqu'à nos jours.

La vraie réception, qui prend l'œuvre comme elle est ou qui reconnaît sa vraie portée, est finalement toujours limitée à une élite éduquée. Cette remarque aide à circonscrire exactement qui est séduit. Elle permet également d'éviter de poser la question trop grande de savoir comment une société complète peut vouloir suivre un projet philosophique. L'élite impose le projet à une communauté ou l'utilise pour justifier un régime préexistant. Dans les *Lois*, le vieil athénien n'a qu'à convaincre Clinias et c'est par les lois et la structure de la société que le projet prend sa forme réalisée. Il n'a pas à convaincre chaque citoyen. Le moment premier où Clinias décide de suivre le projet de l'Athénien, comme le moment où le peuple hébreu accepte la loi divine, n'est pas ouvert à discussions ou justifications. La nature de ce qui est imposé est sans importance sur cette question. On peut vouloir une république comme Rousseau ou un régime autoritaire comme celui de Hobbes, le moment premier reste toujours une imposition.

Ces remarques nous permettent de donner une première réponse à nos questions. La séduction du Législateur qui veut fonder une nouvelle cité s'exerce sur une élite qui voit la possibilité d'incarner l'idéal d'un projet politique. Il nous semble que dans tous les projets politiques, l'adhésion dépend toujours d'une identification entre le lecteur et l'idéal proposé. Qui lit la *République* et espère autre chose que de se trouver dans la classe des philosophes? Ce qui attire est l'idée qu'un projet politique abstrait peut être fondé sur une ontologie qui donne préséance à quelque chose de vrai, mais aussi la possibilité que cette préséance puisse se réaliser politiquement. L'œuvre rousseauiste séduit en affirmant la possibilité de l'alignement des intérêts individuels et collectifs, alors qu'Hegel

montre que l'histoire humaine est parallèle à l'histoire de la philosophie. L'élite est séduite par la possibilité d'incarner un idéal porté par une législation.

Nous aurions donc une conception d'une législation qui trouve son efficacité dans sa capacité à trouver des adhérents qui ont les moyens de l'actualiser. Cette emphase sur la séduction pose toutefois des problèmes logiques, surtout lorsqu'elle est liée à la question de l'autorité. La conception du Législateur comme séducteur ne fait pas assez référence, notamment, au contenu des œuvres et demeure trop uniquement intéressée à l'effet de la législation. Elle identifie toutes les législations possibles pour n'y voir que des volontés de puissance qui s'expriment et ignore ce qui, dans un projet politique particulier, peut séduire et convaincre. Elle crée une distinction claire mais probablement trop simple entre un acteur qui donne et une élite qui reçoit. Pour commencer à repenser cette idée, on peut rappeler que les auteurs que nous avons étudiés ont vécu à des époques qui comportaient plusieurs autres projets politiques. Dans cette multitude d'idéaux, qu'est-ce qui permet finalement à l'un d'entre eux de s'imposer? Cette multiplicité de projets s'ajoute au fait que les auteurs ont également été les témoins d'époques de réalignements politiques importants. Rousseau écrivit dans les dernières décennies de l'Ancien Régime alors qu'Hegel a vu les débuts de l'État-nation bureaucratisée postrévolutionnaire. Platon était conscient du déclin de la cité grecque et Augustin vit celui de l'empire romain. Ces périodes sont souvent riches en projets de réforme et de refondation. L'incertitude politique incite à l'élaboration de solutions qui pourraient régler l'instabilité non seulement des structures politiques mais également des mœurs qui leur servent de fondements. La situation est probablement la plus claire dans le cas du *Prince* de Machiavel, publié à une époque qui vit beaucoup d'œuvres similaires. La situation politique italienne de l'époque semblait approcher d'un moment critique, notamment à cause de la puissance des grands États

européens. Cette urgence demande des réponses et Machiavel, comme ses contemporains, écrit pour tenter de donner des solutions.

Ce ne sont donc pas tous les auteurs qui s'élèvent au niveau du Législateurs. On repose ici la question de la tradition philosophique. Nous avons déjà abordé cette question dans notre deuxième chapitre lorsque nous avons justifié notre choix d'auteurs mais on peut ajouter un argument de plus. La raison que nous avons citée veut que les analyses des grands auteurs aient plus de profondeur ou de richesse que celles de leurs contemporains encore trop pris dans leur époque. Les réponses vraiment philosophiques, et donc législatrices, trouvent leur force en ce qu'elles disent quelque chose sur deux niveaux à la fois. Elles répondent au contexte de leur époque, avec les tensions et les problématiques qui leur sont propres, mais elles trouvent également dans ce contexte les éléments qui sont communs à tous les contextes politiques. La question de l'autorité fait partie de ces questions qui traversent les cultures et les âges, tout en s'exprimant partout avec des particularités liés à l'époque et à la culture. Les projets philosophiques donnent une nouvelle base à la vie en communauté, mais tentent également de donner les principes appropriés à toutes les sociétés. Un bon exemple serait Hobbes, qui répond à l'instabilité anglaise mais finit par produire une théorie qui se veut universelle en ce qu'elle s'appuie sur une anthropologie qui décrirait tous les êtres humains. Ces projets incarneraient ainsi les réponses possibles les plus achevées à la question de la politique. En cela, ils incarnent des monuments de la pensée au sens de la *Deuxième Inactuelle* et représentent ainsi les moments forts de l'histoire, même s'ils semblent être à côté de l'histoire politique et sociale. « Les plus grands événements et les plus grandes pensées – mais les plus grandes pensées sont les plus grands événements – sont ce qu'on comprend le plus tard : les contemporains de ces

événements ne les vivent pas : ils passent à côté. »<sup>689</sup> L'analyse du contenu des œuvres a donc également une valeur parce qu'elle rend compte de ce qui séduit, informé par la place des auteurs dans l'histoire.

En mêlant les approches interne et externe aux œuvres, nous avons, il nous semble, une meilleure compréhension du caractère séducteur de la législation. Celui-ci se veut aussi une réponse à la question de l'autorité. Une législation n'a pas besoin d'autorité, parce que cette catégorie ne s'applique pas à son champ d'action. Que pourrait-être une autorité lorsque l'on parle de monuments de la pensée? Une séduction peut-elle jamais être « légitime »? Cela nous rappelle ce que nous avons dit sur Zarathoustra qui, puisqu'il refuse constamment une autorité qui serait étrangère à la vraie portée de son projet. C'est à partir de cette réflexion que nous pouvons aborder la question centrale de notre recherche, à savoir si cette figure du Législateur séducteur est vraiment le dernier mot de Nietzsche.

### 3.3.3 Le statut de Zarathoustra

Il nous semble que l'ambiguïté de l'autorité de Zarathoustra n'est pas le résultat d'une incertitude de la part de Nietzsche mais le signe d'un questionnement profond dans l'œuvre. Pour pousser cette intuition, nous devons finir d'interroger la figure ultime du Législateur qu'est Zarathoustra. Le refus de l'autorité que nous venons d'analyser est lié intimement à la nature de la refondation que souhaite Nietzsche. La mort de Dieu est l'événement qui fait naître le besoin d'une telle refondation parce qu'elle annonce la mort d'une fondation précédente. Nous avons donné les éléments qui appuient une telle

---

<sup>689</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 285, page 727. Nietzsche ne pouvait que penser à son propre cas.

conclusion et elle s'approcherait de celle d'un commentateur comme Constantinidès.<sup>690</sup> Or, il nous semble, elle resterait fondamentalement partielle, car nous avons par contre également montré en quoi le besoin d'une nouvelle fondation ne mène pas nécessairement à un besoin d'un grand Législateur. Nous avons déjà des éléments présentés dans notre premier chapitre, notamment sur la question de la volonté de puissance mais aussi dans une analyse comme celle qu'on trouve dans la *Généalogie de la Morale*, qui montrent le contraire. Nous aurions donc des éléments qui tendent vers les deux réponses. Pour discuter de ceci, nous reviendrons à deux des commentateurs abordés dans le premier chapitre, Didier Franck et Éric Blondel.

Notre première nuance revient à une question que nous avons déjà posée dans ce chapitre. Nietzsche affirme dans *Ecce Homo* avoir construit ses livres comme des hameçons qui attraperaient des lecteurs capables de le comprendre. Nous venons de dire que toutes les législations philosophiques s'adressent à un petit nombre capable de les comprendre, mais Nietzsche va plus loin. L'œuvre nietzschéenne prépare sa propre compréhension en ce qu'elle forme des lecteurs sensibles à ses thèmes et ses subtilités. Cela rappelle la philosophie platonicienne qui cherche aussi à créer des lecteurs pouvant être élevés à la philosophie. Zarathoustra et Socrate dans la *République* sont de tels hameçons. Ils sont présentés comme détenteurs d'une nouvelle sagesse qui revitaliserait une culture déclinante.<sup>691</sup> Or, au contraire des dialogues de Platon, l'histoire de Zarathoustra se termine par une série d'échecs dans son travail de Législateur et

---

<sup>690</sup> "Pour Nietzsche, la philosophie comme activité théorique n'avait plus de raison d'être : elle avait été remplacée, Nietzsche le dit lui-même, par l'histoire [...]. Le successeur du philosophe aurait dû être un législateur, et l'ambition de Nietzsche, le but de sa "transvaluation de toutes les valeurs" est de donner à l'humanité une loi nouvelle" René-Éric Dagorn, "Sur Nietzsche.", <http://www.espacestemps.net/articles/sur-nietzsche/>. Mis en ligne le 1 mai 2002. Consulté le 9 juillet 2015.

<sup>691</sup> Nietzsche, *Crépuscule*, Socrate, aphorisme 10, page 960.

d'éducateur.<sup>692</sup> Il ne trouve jamais de disciples acceptables et les hommes supérieurs se révèlent être irrémédiablement corrompus. Nous avons déjà supposé que c'était du fait de la complexité, de la profondeur ou de l'idiosyncrasie de l'enseignement de Zarathoustra que le tout finit en échec. La conclusion serait alors que cet enseignement n'aurait aucune portée politique puisqu'il resterait à jamais quelque chose de personnel et d'incommunicable. Par contre, ces échecs portent à notre avis une autre signification. En réalité, la législation de Zarathoustra n'en est pas une, au moins dans la définition au premier degré que nous avons donné comme enseignement et comme projet. Les échecs posent la question de savoir à qui peut vraiment s'adresser un Législateur comme Zarathoustra. Si, comme nous l'avons dit, le Législateur est également un enseignant, l'incapacité d'enseigner va directement au cœur de la question. Pour être clair, Nietzsche ne dit pas que l'enseignement est impossible.<sup>693</sup> Il aurait d'ailleurs pu admettre qu'il existe quelque chose comme un Législateur dans des cas spécifiques (et limités) et il serait même possible de dire que dans la sphère artistique, Wagner avait pu en être un.<sup>694</sup>

Par contre, ce que Nietzsche semble nous dire à travers les échecs de Zarathoustra est que la vérité fondamentale, celle qui a trait à l'existence humaine, ne peut être enseignée. Lorsque Nietzsche voit Platon comme le vrai Législateur de l'Occident, on peut penser qu'il y voyait justement un échec de ce

---

<sup>692</sup> Le débat est peut-être pertinent de savoir si Socrate comme législateur réussit, dans le contexte des dialogues platoniciens. Sa dialectique déstabilise souvent ses adversaires secondaires et leurs conceptions traditionnelles des valeurs grecques. Il est moins clair que ses interlocuteurs plus sérieux soient vaincus par les arguments socratiques.

<sup>693</sup> Les références constantes à l'enseignement non seulement philosophique mais également culturel dans l'œuvre en sont la preuve. On peut se rappeler qu'un des thèmes importants des *Inactuelles* était justement l'insatisfaction que Nietzsche ressentait face à l'éducation et la culture allemande quant à ses buts et ses moyens.

<sup>694</sup> Cette idée revient à celle que nous avons mentionnée dans notre chapitre 2, comme quoi la figure du Législateur est une reprise d'une figure historique grecque par des écrivains qui n'avaient aucune expérience directe de l'action d'une telle figure dans leur époque. Nous pensons par exemple à Rousseau.



type, que le vrai cœur de la législation platonicienne a été détourné par la forme qu'elle a finalement prise. La tension et le pathos de l'œuvre platonicienne auraient été transformés et figés pour devenir une vérité. Les philosophes-rois sont devenus des prêtres. Ce n'est pas Platon qui serait le Législateur de l'Occident, mais bien l'échec que représente le détournement religieux de sa pensée. Nietzsche en tire la leçon. En rejetant constamment son autorité, Zarathoustra montrerait l'impossibilité du projet de la législation au sens le plus profond. Il tenterait également d'éviter la répétition de la calcification institutionnelle de sa pensée qu'avait subie le platonisme.<sup>695</sup>

Si les pensées profondes sont incommunicables, alors la formule « réévaluation des valeurs » prend un autre sens. Plutôt que d'assurer une refondation, elle se limiterait à réévaluer les valeurs du passé. On séparerait ainsi la réévaluation comme critique de la réévaluation comme recreation. Si Zarathoustra ne peut opérer le deuxième sens, l'œuvre nietzschéenne serait limitée à une critique généalogique du sol des valeurs du passé au premier sens. On serait renvoyé à l'image du marteau qui sonde l'intérieur des idoles du passé et qui ne trouve en elles que du vide.<sup>696</sup> Ce vide est en fait celui des paroles humaines qui créent des valeurs. Cette réévaluation serait un travail de critique qui cherche moins à opérer la recreation qu'à abattre les restes des valeurs métaphysiques du passé. On aurait alors une interprétation de Zarathoustra qui rappelle la tonalité uniquement critique d'*Humain trop Humain*. Il est pourtant clair que le travail négateur de l'œuvre n'est pas indépendant de nouvelles valeurs qui souvent servent d'assise à la critique.<sup>697</sup> Les deux significations de la réévaluation sont en fait deux moments d'un même élan. La critique de la morale inspirée du

---

<sup>695</sup> Le thème de la dénaturation des pensées une fois communiquées récurrent chez Nietzsche. Le plus bel exemple conclut *Par-delà Bien et Mal*. *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 296, pages 732-733.

<sup>696</sup> *Id.*, *Crépuscule*, avant-propos, page 947.

<sup>697</sup> On peut penser à la référence constante à la vie, jamais définie mais toujours présente chez Nietzsche.

ressentiment est accompagnée de l'évocation de l'Éternel Retour comme alternative. Or c'est la possibilité de ces nouvelles valeurs qui met en question l'échec de l'enseignement de Zarathoustra. Si elles ne peuvent être transmises, quelle pourrait alors être leur valeur comme valeurs?

La question de la valeur de la législation nietzschéenne est donc posée. La réévaluation critique des valeurs du passé, aspect négatif de l'œuvre, empêcherait une réévaluation au sens fondateur. Toutes les formes de la critique nietzschéenne cherchent à désintégrer le sol sur lequel les valeurs morales s'étaient construites. Du même coup, Nietzsche semblait empêcher la recréation de toutes nouvelles valeurs. Quand il reprend, dans *Humain trop Humain*, la tradition des moralistes français et les intuitions feuerbachiennes pour montrer que toutes les vieilles valeurs étaient des projections dans l'au-delà de réalités humaines, n'exposait-il pas ainsi ses propres réformes à la même critique? Dans *Zarathoustra*, le moment du Grand Midi est ouvert par la mort de Dieu, qui incarnait à la fois le plus haut sommet de l'humanité antique et le centre de l'ancienne législation. Lui-même erreur d'interprétation, Dieu et sa mort ont créé les conditions pour comprendre toutes les législations. Le nihilisme moderne, qui historicise toutes les vérités incluant Dieu, permet de voir ce qui est humain, trop humain dans les législations du passé, mais rend paradoxalement impossible la création de quelque chose qui les remplacerait.<sup>698</sup> C'était déjà la thèse de la *Deuxième Inactuelle*, où Nietzsche montre qu'une surdose d'historicisme est un poison pour la volonté, qui perçoit l'arbitraire et la mortalité des idéaux du passé et qui se trouve ainsi incapable d'en fonder de nouveaux sans être pleinement consciente de leur fausseté.<sup>699</sup> Dans une époque historiciste où tout le passé est disséqué, comment repenser la relation à ce passé ou même au présent ? Le tout mène au dernier homme, incapable de viser

---

<sup>698</sup> *Id.*, *Par-delà*, aphorisme 224, page 671.

<sup>699</sup> *Id.*, *De l'utilité et l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, aphorisme 5, pages 242-246.

plus loin que lui-même. L'œuvre contiendrait alors une aporie. Les critiques de Nietzsche saboteraient finalement la partie créatrice de l'œuvre.

Cette ambiguïté sur la possibilité du Législateur est la conséquence ultime du concept de volonté de puissance. Par celui-ci, Nietzsche tente de tenir compte de la complexité du monde en le ramenant à un principe unique, mais dont l'expression ultime s'exprime dans le multiple. Il existe donc dans son œuvre une réelle tension entre législation et existence, qui reproduit la tension entre apollinien et dionysiaque. La loi, comme outil de fondation d'une culture ou d'un corps politique, est essentiellement un instrument d'égalsation, de conformisme et d'homogénéisation parce qu'elle s'impose comme quelque chose qui permet la vie en commun en unifiant le multiple. Même dans l'exemple d'une législation morale qui institue des valeurs, l'*a priori* demeure : l'existence en commun requiert une certaine homogénéité et toute entorse à celle-ci est un danger. On se retrouve alors avec la tension déjà présente dans la *Naissance de la Tragédie*. L'apollinien enferme la vie dans des formes qui deviennent fossilisées et étouffantes. Par contre, le dionysiaque fait exploser toute structure et menace toujours de noyer le monde dans une indétermination conceptuelle qui rend impossible la culture.

L'équilibre entre ces deux forces tel que le présente la *Naissance de la Tragédie* se serait maintenu seulement sous une forme esthétique et seulement à une certaine période. Pour Nietzsche, ce n'est pas l'apollinien qui finit par dominer mais bien une perspective rationaliste sur le monde qui rend inopérante les catégories esthétiques de la tragédie. Ce n'est donc pas l'apollinien qui étouffe, mais la rationalité qui met tout sur un même pied. On précisera ici cette idée en mobilisant la lecture de Didier Franck. Dans *Nietzsche et l'Ombre de Dieu*, il fait grand cas de la critique nietzschéenne de la logique. Celle-ci s'impose à partir de l'époque grecque comme principale méthode d'interprétation du réel. Elle

fonctionne par la réduction du réel à une série de cas identiques qui peuvent être immédiatement compris et absorbés par l'esprit. Cette réduction, qui est nécessaire à la survie de l'organisme, finit par devenir tyrannique. La réduction à des cas identiques vient d'un instinct grégaire et le renforce en s'appliquant même aux êtres humains. La législation qui fonde est une telle grégarisation parce qu'elle est un désir de créer une identité unifiée pour ceux qui la reçoivent. On aboutit de nouveau à la conclusion que l'idée d'un Législateur semble impossible chez Nietzsche, puisque la nature même du concept s'opposerait à l'intensification de la volonté de puissance comme multiplication des possibles, au moins en vue de la création d'une surhumanité.

Il faut par contre revenir à un épisode de *Zarathoustra* pour mener l'analyse de la législation plus loin. À la toute fin, Nietzsche évoque à nouveau la transformation du lion en enfant présentée plus tôt dans le livre. Après avoir dormi dans la caverne de Zarathoustra, les hommes supérieurs, qui représentaient le dernier échec de l'ancienne fondation, sont sortis et ont été chassés par un lion. Zarathoustra comprend que c'est là, dans cette caverne, qu'est née sa volonté d'enseigner et qu'il avait maintenant dépassé son dernier obstacle, la pitié pour les hommes supérieurs, chassés par un lion. Le livre finit sur les lignes suivantes :

*« Pitié! La pitié pour l'homme supérieur! S'écria-t-il; et son visage devient de bronze.*

*Eh bien! Cela – a eu son temps!*

*Ma passion et ma compassion – qu'importe d'elles? Est-ce que je recherche le bonheur? Je recherche mon œuvre!*

*Eh bien! Le lion est venu, mes enfants sont proches, Zarathoustra a mûri, mon heure est venu : - Voici mon aube matinale, ma journée commence, lève-toi donc, lève-toi, ô grand Midi! »*

Ainsi parlait Zarathoustra et il quitta sa caverne, ardent et fort comme le soleil du matin qui surgit des sombres montagnes.<sup>700</sup>

L'échec de Zarathoustra comme Législateur pourrait être temporaire, car celui-ci espère encore pouvoir trouver des « enfants » qui soient en mesure de recevoir l'enseignement. Dans la métaphore du chameau, du lion et de l'enfant, le lion représente la pensée critique qui détruit tout et l'enfant lui succédait, recréant avec une innocence rendue à nouveau possible par le travail du lion.<sup>701</sup> Cet enfant serait le Surhumain, qui vit sans porter le poids du désir de vengeance que le chameau a porté. L'enfant peut de nouveau vouloir authentiquement parce que son rapport au passé est fondamentalement altéré. Il nous semble que dans cette métaphore, Zarathoustra ne laisse pas de place au Législateur en tant que donateur de lois, mais que c'est plutôt le jeu même qui devient l'enseignement.<sup>702</sup> Plutôt, il enseigne l'enfance comme existence authentique et devient un Législateur qui pointe vers une nouvelle forme existentielle dont le fondement serait le jeu et l'innocence. Il incarnerait un Législateur sans législation. Zarathoustra peut-il encore être Législateur s'il incarne un tel paradoxe?

Zarathoustra ne donne pas de contenu normatif à l'activité de la surhumanité, ne lui donne aucun autre but que son dépassement constant et refuse donc finalement d'agir comme donateur de lois. Nietzsche s'oppose ainsi à ceux qui veulent améliorer l'humanité, à qui il dédie un chapitre dans le *Crépuscule des Idoles*. Il les sépare en deux camps, les domesticateurs de l'humanité et les éleveurs.<sup>703</sup> Nous avons déjà parlé de Manu qui représente le deuxième type alors que le christianisme fait habituellement figure d'exemple parfait du premier. Pourtant, quelle que soit l'admiration de Nietzsche pour la noblesse de

<sup>700</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, livre 4, page 545.

<sup>701</sup> *Ibid.*, livre 1, page 301-303.

<sup>702</sup> Lampert abonde dans ce sens. Lampert, *Nietzsche's teaching*, pages 202-203.

<sup>703</sup> Nietzsche, *Crépuscule*, pages 981-982.

la législation de Manu, le chapitre se termine par une relativisation de cette catégorisation. Dans les deux cas, ceux qui veulent rendre l'humanité plus morale l'ont fait par des moyens immoraux, tout en cachant ceux-ci.<sup>704</sup> Fondamentalement, Nietzsche y voit une contradiction indépassable. L'objectif même de rendre moral est impossible parce qu'il requiert le mensonge. Dans son article sur cette question, Yannis Constantinidès va même jusqu'à dire que, pour Nietzsche, le rêve du rendre-moral aurait été la grande illusion des Législateurs du passé.<sup>705</sup> Ceux-ci voulaient améliorer l'humanité en la rendant morale mais ils étaient eux-mêmes devant l'évidence que seul le mensonge permet l'aboutissement du projet, manquant ainsi de probité intellectuelle. Ils élevaient la vérité, tout en se servant de son contraire. Le Législateur doit inventer un ordre moral qui servirait de fondement et aussi de garant des vertus morales qu'il veut voir apparaître. Ce lien entre moralité et valeur humaine s'est déployé jusqu'à la modernité, qui craint encore les capacités destructives humaines mais qui y oppose une valorisation des droits humains. La modernité offre le spectacle d'une culture qui tente de fonder des valeurs morales tout en étant incapable de croire à leur statut ontologique. C'est la conséquence d'une civilisation qui élève la vérité pour la rendre synonyme au bien, seulement pour trouver que toute l'entreprise reposait sur le faux. Elle juge cette découverte selon les anciens critères moraux qui élevaient la vérité, comme si ceux-ci n'étaient pas remis en question. Tout cela approfondit la crise de la modernité, incapable de sortir de cette contradiction entre historicisme et projet moral. On le voit dans la tension entre les valeurs humanistes réclamées par les Lumières,

---

<sup>704</sup> *Ibid.*, page 984.

<sup>705</sup> « À ses yeux, l'histoire de la civilisation occidentale, qu'il résume à l'entreprise chrétienne d'humanisation de l'homme, est l'histoire du *rapetissement* de l'homme, de sa dénaturation. En cherchant à moraliser l'homme, on a simplement réussi à le mettre en contradiction avec lui-même, à le séparer de son animalité première. La morale chrétienne a ainsi creusé un abîme entre l'homme et la nature en faisant de lui le centre de la création, sa véritable raison d'être. » Yannis Constantinidès, « « Le désert croît... ». Nietzsche et l'avilissement de l'homme », *Noesis*, 10, 2006, pages 115-127.

qui cherchaient souvent leur fondement dans un appel à la nature comme dans les droits humains, et la réalité de l'activité humaine sur Terre qui structure fortement l'expérience culturelle de la modernité techniciste depuis la révolution industrielle. En particulier, le côté socialement, culturellement et moralement dissolvant de l'économie capitaliste produit une profonde distance entre ce que l'humanité contemporaine dit sur elle-même et ce qu'elle fait réellement. Les solutions morales modernes sont inconséquentes parce qu'elles se constituent à distance d'un contexte économique qui se réapproprie constamment le matériel culturel comme marchandise. Étendant l'analyse nietzschéenne, on pourrait dire que la modernité, étant l'époque de la mort de Dieu, ne peut croire complètement aux droits humains, au moins comme valeurs normatives véritablement fondées sur une ontologie à laquelle il resterait possible d'adhérer. Ils sont utilisés comme fondement d'une justice internationale elle-même plutôt déterminée par les relations de pouvoir entre États que par le contenu moral de ces droits. Nietzsche voit cette hypocrisie de la modernité qui s'accroche à un mensonge, plutôt que de vivre pleinement la mort de Dieu. Toujours minée par l'immoralité du noble mensonge nécessaire à sa constitution, la législation morale le serait plus que jamais dans la modernité. Si il est maintenant impossible de croire au mensonge, semble nous dire Nietzsche, alors le Législateur est lui aussi impossible.

Le rejet de la législation morale pose la question de ce que Nietzsche vise par la figure de Zarathoustra. Bien qu'il semble remettre fondamentalement la possibilité d'une législation en question, Nietzsche a tout de même un projet explicite d'une sortie de l'attitude morale qui avait dominé la culture humaine. Nous avons déjà mentionné que le projet nietzschéen se veut une re-naturalisation de l'humain et une dé-anthropomorphisation de la nature. Cette phrase s'applique autant au Surhumain qu'à l'Éternel Retour. C'est également

une refondation de la relation au temps que Zarathoustra voulait opérer. Pour bien le comprendre, il faut d'abord revenir au paradoxe de l'éthique nietzschéenne discuté au premier chapitre. Le terme « naturalisation de l'humanité » peut de prime abord sembler vouloir opérer un retour en arrière, à la bête blonde évoquée dans la *Généalogie de la morale* par exemple. On chercherait non une législation mais une libération de ce qui se serait déposé sur l'humanité et qui l'aurait masquée à elle-même. Avec cette interprétation, on se trouverait sur un terrain rousseauiste où l'histoire est comprise comme une longue liste de corruptions, sauf quelques éléments positifs qui ne pourraient s'actualiser que par une refondation. La version nietzschéenne semblerait exalter l'immédiateté virile du barbare alors que Rousseau préférerait son innocence. Or, une telle explication demande qu'on se donne un concept clair de ce qui constitue l'humanité, auquel on puisse opposer l'humain comme il est devenu. Chez Rousseau, c'est l'état de nature qui donne les termes de cette comparaison et qui permet de juger (et de condamner) toute l'histoire humaine. La question n'est plus la même chez Nietzsche parce que non seulement il se passe d'un état de nature, mais aucune priorité n'est donnée au passé et à l'origine comme moment de vérité fondamentale. Il dit même que l'humanité a été créée par ses erreurs, refusant donc la dichotomie entre vérité et corruption qui sous-tend l'argument rousseauiste. Le passage au Surhumain n'est pas un retour à un vrai moment, même celui de la bête blonde, mais une intensification et une montée. Il semble alors que la caractéristique de l'humanité est d'être destinée à se dépasser ou à périr.

Revenons à Franck et la partie de *Nietzsche et l'Ombre de Dieu* qui porte sur la critique nietzschéenne de la logique, et tentant de replacer l'aporie repérée à la lumière de ce que nous venons de dire. La question de la logique est directement liée à l'expression « dé-anthropomorphisation de la nature ». Dans cette section,



Franck montre que la logique est un moment de la volonté de puissance appauvrie. Dans son activité, elle rend identique des choses qui sont en fait différentes, dans le but de simplifier le monde et de le rendre mesurable. L'organisme qui devient logique fait reculer la peur parce qu'il pense réduire le cercle de l'inconnu en catégorisant.<sup>706</sup> Cette catégorisation simplifie la diversité inquiétante de l'existence et se déploie constamment plus loin dans l'histoire humaine. Si elle s'appliquait d'abord à des objets du réel, comme de la nourriture ou des prédateurs, elle s'incarnera plus tard dans la connaissance, dans la morale ou dans la science. L'esprit transforme toute multiplicité en quelque chose de facilement assimilable par la voie d'une métaphorisation du savoir. Elle permet des raisonnements rapides sur des objets qui partagent des caractéristiques déjà connues. Cette caractéristique est repérée comme partie intégrante du langage très tôt par Nietzsche. Elle est déjà mentionnée dans le *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Il y reconnaît déjà que les mots sont des métaphores en ce qu'ils regroupent des phénomènes en réalité toujours uniques, ce qu'il associe alors à la création artistique. Ce nivellement finit par s'étendre à tous les aspects de l'existence jusqu'à devenir la forme dominante. La désanthromorphisation est justement le projet de déconstruire les catégories que l'esprit a imposé au monde, processus qui est ensuite oublié et qui laisse l'illusion que le monde est logique en lui-même.<sup>707</sup> Elle vise également l'aspect intérieur de ce processus, car la logique s'applique également à l'être humain qui, comme nature, s'impose à lui-même des formes. La conclusion de cette logicisation des affects serait l'absence de différences, qui, pourtant, sont fondamentales à l'idée d'un corps pour Nietzsche. La période moderne, comme époque de cette conclusion, verrait l'aplanissement de la possibilité de la

---

<sup>706</sup> Franck, *Op. Cit.*, page 264.

<sup>707</sup> *Ibid.*, page 283.

hiérarchisation des affects à cause de la morale démocratique qui refuse la nécessité de l'obéissance :

Lorsque les unités constitutives du corps deviennent équivalentes les unes aux autres, le corps n'est plus alors qu'une addition d'unités de même puissance, une « addition de zéros » si le zéro est le signe de l'indifférence, c'est-à-dire de l'égalité grégaire. Le perfectionnement de la communication entre les multiples volontés du corps, perfectionnement qui n'est qu'une forme de pitié, a la même conséquence que la mort de Dieu : l'affaiblissement, voire la dispersion du corps et de l'individu.<sup>708</sup>

Cette morale démocratique, la logique et le dernier homme sont finalement les symptômes d'une même anthromorphisation première de la nature et le projet inverse doit être mené pour les dépasser.<sup>709</sup> La réhabilitation de la nature, comme extérieur et comme intérieur, passe alors par un changement profond dans l'arrangement humain, en particulier parce qu'elle touche directement au fondement de l'ancienne configuration morale. C'est la peur de la mort qui avait présidé à la naissance et à la domination de la logique, elle continue d'influencer la culture européenne mais elle fait également mentir ses catégories culturelles. Toute activité de connaissance ou de maîtrise de soi devient détournée.<sup>710</sup> Pour Franck, la sortie de cet état demande un changement aussi profond que celui qui avait vu l'arrivée de la morale :

---

<sup>708</sup> La citation donne également un indice sur le paradoxe que Franck relève dans l'« anthropologie » nietzschéenne des affects : un corps où la communication des instincts est rapide et facile est également un corps habité par des instincts plats et équivalents. La volonté de puissance tend à produire de la conservation, plutôt que de l'intensification. C'est pourquoi le surhumain est un dépassement constant mais également la constitution d'une nouvelle configuration corporelle au sens large. *Ibid.*, page 270.

<sup>709</sup> Franck utilise d'ailleurs cette remarque pour montrer que le projet du surhumain n'en est pas un de domination du dernier homme par le surhumain. Une telle hiérarchisation tirerait le surhumain vers le bas. Le surhumain est intensification, le dernier homme est conservation. *Ibid.*, page 271. Cette lecture s'oppose à celle d'Ansell-Pearson qui voit dans l'aristocratie de Nietzsche une aporie parce qu'elle recréerait le ressentiment qui a mené à la révolte morale. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau*, page 223.

<sup>710</sup> Franck, *Op. Cit.*, page 302.

La création d'un corps véridique et actif, qui n'ira jamais sans une transformation du monde dont le corps est essentiellement inséparable, puisqu'il y vit et en prend possession par voie de connaissance, requiert par conséquent de surmonter l'ontologique, c'est-à-dire l'essence de la connaissance technique, tout en développant une puissance supérieure à celle que pouvait exercer Dieu en justifiant et ressuscitant les corps. Autrement dit, sans un renouvellement de la vérité à laquelle s'ordonnent les valeurs ontologiques et de la justice à laquelle s'ordonnent les valeurs judéo-chrétiennes, aucun corps supérieur au corps judéo-chrétien comme au corps ontologique ne sera possible.<sup>711</sup>

Franck oppose l'Éternel Retour à la résurrection chrétienne, opposition que nous avons déjà discutée au premier chapitre, mais également à la pensée techniciste. Dans les deux cas se manifestent la peur et le ressentiment de ceux qui devaient corriger le monde pour pouvoir y vivre.

La critique de la logique s'inscrit dans la critique plus large de l'attitude morale. La première et la plus fondamentale erreur humaine était celle de la relation vengeresse au temps d'abord ressentie et ensuite enseignée par les sages, de laquelle toutes les autres grandes erreurs ont découlé, jusqu'à Dieu comme moment fort de cette vengeance. Vivre sans cette vengeance et être surhumain sont deux les côtés de la médaille qu'est le projet nietzschéen. Comment ce projet de re-naturalisation se réaliserait-il? Celui-ci doit réévaluer la relation au monde par une réévaluation du rôle du langage dans cette relation. C'est ici, à notre avis, que nous pouvons finalement donner un contenu au rôle de Zarathoustra. Plutôt que d'être un donateur de lois, qui dirait l'Éternel Retour comme nouveau centre de la culture, Zarathoustra est un exemple en ce que c'est sa vie qui devient son enseignement et une séduction. Le passage entre un enseignement par la parole, présenté dans les livres un et deux où Zarathoustra parle aux peuples et cherche des disciples, à un enseignement par l'expérience et

---

<sup>711</sup> Franck, *Op. Cit.*, page 400.

l'action, dans le livre trois où Zarathoustra est confronté à lui-même, opère ce changement de perspectives. On assiste donc à un mouvement spirituel qui cherche à dépasser des formes de vengeance de plus en plus profondes. Il a surmonté la pitié pour la foule et ses disciples et a refusé le pessimisme du nain et son esprit de sérieux. Sa dernière vengeance prend la forme d'une pitié pour les hommes supérieurs et c'est dans les termes de la métaphore du chameau, du lion et de l'enfant que le tout se résout. Zarathoustra a porté tout le bagage du passé tel que personnalisé dans les hommes supérieurs, qui représentaient les vieux idéaux. Voyant leur stérilité, il les abandonne, laissant le lion les chasser de sa caverne, ouvrant le chemin à l'enfant qui viendra réaliser la vision de Zarathoustra et finalement le dépasser lui aussi.<sup>712</sup> Plus qu'une loi, Zarathoustra donne un exemple de ce que l'humanité peut viser et de ce qu'elle peut vouloir. Le ressentiment atavique est mis à bas devant la volonté ascendante que Zarathoustra représente.

Il est possible de trouver des exemples historiques de ce type de Législateur, dont plusieurs que Nietzsche admire justement pour ce caractère. Le plus évident nous semble être Jésus, pour qui la nouvelle loi se définissait très simplement dans son idée du royaume de Dieu. C'est par son exemple vivant qu'il enseigne et non par des écrits. La parole du Christ s'actualise par des paraboles qui demandent une interprétation de la part de celui qui reçoit l'enseignement et qui doit donc le vivre. Le prochain exemple pourrait être Socrate lui-même dont l'activité philosophique en public, axée sur la dialectique, a fourni un exemple à suivre plutôt qu'une doctrine à suivre. Pour Platon, Socrate incarnait justement une volonté ascendante, comme celle que Zarathoustra veut incarner. Comme un des plus grands sages de la Grèce antique, Socrate a servi d'exemple philosophique en mettant en scène un

---

<sup>712</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 4, page 544.

questionnement radical de l'existence de son époque. Zarathoustra semble un mélange de l'innocence du Christ et de la critique socratique. Bien sûr, ces deux figures ont également un enseignement mais ce n'est pas ce qui intéresse Nietzsche. C'est leurs vies qui, à travers les siècles, crée une résonance à travers toute une civilisation. Finalement, c'est par une telle exemplarité que Zarathoustra peut avoir un effet politique et culturel. Son récit devient un acte culturel parce qu'il réalise quelque chose qui se montre au monde comme événement. Mais Zarathoustra veut dépasser les deux exemples. Nietzsche critique le caractère très tôt figé des messages du Christ et de Socrate. Sans doute cet aspect n'est-il pas pleinement de leur fait mais, en en appelant à un ordre moral, ils avaient laissé grande ouverte la possibilité d'une telle fixation du sens de leurs vies. La conjugaison de ces deux enseignements, socratico-platonicien et christique, mène au christianisme, dont l'autorité est toujours un appel à un au-delà.

Parce qu'il refuse constamment sa propre autorité, les interprétations fermées de l'activité exemplaire de Zarathoustra pourraient être désamorçées. De la même façon que l'événement Socrate est interprété par Platon et l'événement Jésus l'est par Paul, Zarathoustra attend ceux qui l'interpréteront, mais espère des enfants sans vengeance et sans ressentiment, qui verront en lui un moment fort du dépassement de l'humanité, et non un maître parfait qu'il suffirait d'imiter. Ce passage est d'ailleurs finalement ce que Zarathoustra enseigne, car il se veut le Législateur qui annonce la fin de l'humanité et non celui qui préside à ce qui suit. Son exemple, à l'époque du dernier homme, dit à tous : voici ce qui est encore possible de vouloir et de faire. L'exemple représente une autre forme de la séduction, plus intense parce qu'elle cherche une imitation qui ne serait pas une simple répétition.

Nous pouvons appuyer cette interprétation sur celle de Blondel dans *le Corps et la Culture*. Nous avons déjà mentionné la difficulté de penser la législation dans le contexte de la volonté de puissance, qui s'exprime par des affects et des états physiologiques, en particulier si l'on tente d'éviter la consolation et la justification morale qui animaient les législations du passé.<sup>713</sup> En un paragraphe, Blondel expose toute la difficulté du problème de la fondation nietzschéenne qui doit se faire dans le langage. Son analyse recoupe la difficulté de la critique de la logique présentée par Franck:

Mais surgit à nouveau l'hétérogénéité pulsions-langage. Nietzsche ne traduit pas d'une langue à une autre qui lui serait isomorphe, il traduit la langue de la morale, soit dans une langue elle-même « métaphysique », soit dans une « langue » renvoyant à un référent hétérogène : le « langage » des pulsions, la physiologie, le texte de « *l'homo natura* ». Nietzsche devra recourir, en plus de la traduction, opération strictement linguistique, à des disciplines qui tentent de relier le langage ou les états du langage à la diachronie à l'histoire, à l'origine étymologique, comme s'il s'agissait de ramener un dialecte à la langue dominante et de désigner les structures et les opérations qui génèrent les modifications de ce dialecte par rapport au langage admis. La langue de Nietzsche devrait donc être une langue mieux faite – si cette idée a du sens-, plus respectueuse du texte de la réalité, alors que les mots de la morale « deviennent inutilisables »<sup>714</sup>

Le problème du langage de Nietzsche est également celui de la possibilité de la fondation. L'histoire humaine est construite par le langage, par la métaphysique, par la morale et par le sentiment de vengeance. En un mot, l'existence humaine passe par des catégories idéalistes. Dire cette vérité ne peut que passer par ces mêmes catégories qui sont les seules auxquelles nous avons réellement accès. Nietzsche veut retourner les armes de la morale contre la morale, conscient que cette entreprise finit par dissoudre tout fondement. Blondel le remarque, le

---

<sup>713</sup> Blondel, *Op. Cit.*, page 200.

<sup>714</sup> *Ibid.*, pages 200-201.

projet nietzschéen est absurde, on ne peut parler du langage corrompu que par un accès à un langage plus vrai. On se retrouve donc avec un philosophe qui est à la fois dans et en dehors du langage, se tenant dans une position existentielle difficile à cerner. Finalement, peut-être que cette figure revient à la condition originelle de la philosophie, à laquelle on serait finalement revenu après un détour métaphysique millénaire. Plutôt que de trouver une réflexion plus pure qui aurait été enfouie, on se retrouve face au paradoxe qu'est la philosophie. *Le Corps et la Culture* n'a finalement que ce problème en tête et Blondel y analyse comment Nietzsche tente son exploit, lorsqu'il nuance constamment ses propos, en relativisant et en mettant en perspective ses vérités et en gardant toujours une référence implicite au corps et à la volonté de puissance comme forces interprétatives. L'ambition du projet est la même que sur la question de la vengeance : prendre une civilisation dont l'existence est presque synonyme de ressentiment et la pousser à devenir autre chose.

L'idée d'un Législateur exemplaire serait alors la réponse nietzschéenne à cette aporie, car il nous offre une possibilité de penser la législation dans ce monde. Plutôt qu'une donation de sens toujours inscrite dans un langage dont le statut ontologique est ambiguë, il est la preuve vivante, et séduisante, de la possibilité d'un autre instinct dominant, une autre organisation de la volonté et de la puissance qui est encore permise. Finalement, c'est l'entièreté de l'œuvre nietzschéenne qui devient une telle preuve. À travers son utilisation du langage, Nietzsche espère neutraliser la production de métaphysique et ainsi annoncer une nouvelle pratique philosophique. Celle-ci minerait finalement les formes figées de la métaphysique calcifiée de la modernité. Au moment de la domination presque assurée du dernier homme et de sa métaphysique implicite, il était encore été possible de penser autrement et surtout de penser la modernité par des critères qui ne sont pas les siens. En particulier, contre le confort et

l'autosuffisance du dernier homme, Nietzsche repasse justement ces exemples séducteurs du passé, qu'ils soient philosophes, artistes ou hommes politiques, pour montrer que, quoiqu'ils soient insuffisants, l'humanité avait déjà et pourra encore produire de grandes choses. C'est dans la hiérarchisation des instincts en vue de l'intensification que l'humain trouve sa force et l'exemple séducteur est justement un appel à ce genre de hiérarchisation. L'exemple socratique séduit parce qu'il réorganise pour répondre à une décadence des vieilles valeurs, mais en même temps, il fait appel à un instinct latent. La rationalité avait séduit parce qu'elle permettait une certaine intensification. Le dernier homme lui-même n'est pas un être qui ne veut rien. Il est même l'humain qui veut le plus, parce qu'il est sans limite. Pourtant, cette volonté se déploie vers ce qui est petit, simple, facile et confortable. Il soumet la terre pour se protéger et consommer. L'œuvre nietzschéenne, comme exemple, tente de montrer une autre façon de vivre la modernité, comme quelque chose à dépasser. Mais plutôt que de donner un idéal valable pour tous, Nietzsche ne propose finalement que l'intensification dont la valeur n'est elle-même qu'une séduction. Le Surhumain, celui qui aurait dépassé l'existence revancharde de l'humain par l'expérience de l'Éternel Retour, suit la pente ascendante que Zarathoustra avait commencée en se débarrassant de sa pitié. Il ne donne pas donc la direction pour dépasser la modernité mais seulement une façon de cheminer.

Dans notre deuxième chapitre, nous avons relevé une autre difficulté inhérente à la figure du Législateur, surtout chez Rousseau et Platon : puisque celui-ci crée le cadre dans lequel la politique peut ensuite se déployer, il doit également être une figure qui empêche la répétition constante de son œuvre. Arendt voyait là le moment conservateur de toute fondation qui veut se déployer dans la durée. Nous avons noté que cet aspect du rôle du Législateur lui donnait une connotation autoritaire, puisqu'il s'arroge une autorité qu'il refuse ensuite à



ceux qui suivent. Même dans la cité des *Lois*, le conseil nocturne constitué des plus sages n'a qu'un devoir contemplatif et réformateur. Son existence est le produit de la sagesse du premier Législateur, le seul véritable, celui qui invente la structure correcte pour permettre la sagesse secondaire des nomophylaxes. Chez Rousseau, c'est la grande âme du Législateur qui doit perdurer dans les institutions. Comme preuve de cette grande âme, la justice doit être préservée d'une refondation constante. Si, comme nous le pensons, Nietzsche conçoit un Législateur qui agit comme exemple à répéter, il refuse l'autoritarisme que nous avons perçu dans l'attitude des Législateurs classiques.

### 3.3.4 L'absence de législation comme législation

Nous venons de discuter du rejet constant de l'autorité qu'on tente de prêter à Zarathoustra mais cela va plus loin que seulement le déroulement narratif du livre. Nous revenons à l'intuition déjà discutée de Blondel pour qui le langage même et la structure des livres de Nietzsche sont de telles relativisations de l'autorité qu'un texte philosophique peut créer. Par ses tirets, ses aphorismes contradictoires, son perspectivisme et son emphase sur l'idiosyncrasie de ses vérités, Nietzsche tente constamment de mettre en œuvre la critique de la vérité qu'il désire opérer. C'est un acte de résistance face à la morale et la métaphysique qui doit pourtant utiliser le langage moulé par celles-ci. De la même façon, Zarathoustra doit parler le langage des sages tout en remettant toujours en question cette figure héritée de la tradition. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche affirme que ses lecteurs doivent trouver la force de le dépasser. Se concevant lui-même comme étape vers le dépassement de l'humanité, il se place comme exemple de ce qui a visé plus loin et plus haut, indépendamment du « résultat » de l'essai. En cela, nous trouvons également un écho de *Schopenhauer éducateur* où Nietzsche explique l'importance de l'exemple de son

maître à penser dans son développement intellectuel. Schopenhauer a été, pour lui, l'exemple de la probité mais c'est également par cette même vertu qu'il se trouve amené à dépasser le pessimisme schopenhauerien. Il cherche des lecteurs qui pourront suivre l'exemple de son dépassement.

L'idée d'une législation requiert, avons-nous rappelé, que l'acte fondateur ne puisse être répété. Nietzsche veut le contraire puisqu'il cherche plutôt à multiplier les possibilités. Le Législateur nietzschéen veut l'apparition constante de nouvelles figures intensificatrices. Cela rappelle la conception que Nietzsche se fait de l'aristocratie comme communauté d'individus qui n'étend l'égalité qu'à ses membres.<sup>715</sup> Elle se comprend en opposition avec ce qu'elle juge inférieur et qu'elle domine. En revanche, c'est par la lutte interne qu'elle se maintient. Pour survivre, une aristocratie doit conserver cette multitude agonistique et ne pas laisser la lutte interne devenir une lutte à la mort de laquelle un seul pourrait sortir vainqueur. L'aristocratie, comme la divinité, ne se comprend que multiple :

Il y a longtemps que c'en est fini des dieux anciens : - et, en vérité, ils ont eu une bonne et joyeuse fin divine! Ils ne passèrent pas par le « crépuscule » pour aller vers la mort, - c'est un mensonge de le dire! Au contraire : ils se sont tués eux-mêmes à force de -rire! C'est-ce qui arriva lorsqu'un dieu prononça lui-même la parole la plus impie, - la parole : « Il n'y a qu'un Dieu! Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face! » -une vieille barbe de dieu, un dieu coléreux et jaloux s'est oublié ainsi : - C'est alors que tous les dieux se mirent à rire à s'écrier en branlant sur leurs sièges : « N'est-ce pas là précisément la divinité qu'il y a des dieux – qu'il n'y ait pas un dieu? »<sup>716</sup>

C'est dans ces termes, il nous semble, que Nietzsche conçoit la culture surhumaine comme culture aristocratique, en se rappelant qu'il estimait qu'une culture puisse être essentiellement portée par une infime minorité d'individus.

---

<sup>715</sup> Nietzsche, *Par-delà*, aphorisme 259, pages 708-709.

<sup>716</sup> *Id.*, *Zarathoustra*, livre 3, page 426.

Plutôt que d'être portée par une législation immobile, la culture surhumaine sera une lutte, ce qui demande toujours une pluralité d'adversaires. Cette lutte n'est pas politique comme elle a pu l'être pour les aristocraties du passé mais sera philosophique et culturelle. Zarathoustra devient l'annonciateur de cet être-surhumain à venir en montrant un dépassement spirituel de la vengeance qui se fait sur le mode d'une lutte contre des catégories reçues du passé. Ceux qui viendront ensuite viseront la même chose sur des bases renouvelées.

Cela nous laisse-t-il pour autant avec un Législateur? On pourrait objecter, comme nous l'avons fait avant, que l'individu-exemple est second par rapport à ce qu'il représente, qu'il est historiquement déterminé et donc que la forme séductrice l'est aussi. Jésus et Socrate ont servi d'exemples dans des périodes spécifiques et à un autre moment, le même type n'aurait pas eu le même effet.<sup>717</sup> Il y aurait des moments historiques où ces types peuvent s'imposer comme exemples, parfois pour des millénaires. De la même façon, Zarathoustra se veut une telle réponse à un contexte particulier de décadence de la volonté dans la modernité. L'intensification qu'il propose s'oppose au confort et à la petitesse du dernier homme, mais il est en soi seulement un moment de l'histoire et une de ses pistes possibles. Cette première objection consiste donc à relativiser l'idée du Législateur en rapportant l'exemple qu'il représente au contexte dans lequel il apparaît.

Une deuxième objection possible touche la question même de la législation. Dans notre catégorisation des auteurs, au chapitre deux, nous avons montré qu'ils partageaient néanmoins l'idée fondamentale que la vie en commun dépend d'une législation, que celle-ci soit l'œuvre d'un individu ou l'expression de quelque chose d'autre. Nietzsche pense qu'après la mort de Dieu, cette vérité ne

---

<sup>717</sup> Nietzsche dit par exemple que le type de l'innocent que Jésus incarne est toujours possible. Cela ne veut toutefois pas dire que Jésus lui-même, comme événement civilisationnel, l'est. *Id.*, *Antéchrist*, aphorisme 32, page 1067.

tient plus. L'époque morale était celle des peuples et des tables de valeurs que l'humanité plaçait au-dessus d'elle-même. Cette époque a produit des moments de grandeur, mais elle est maintenant révolue. Toutefois, le changement n'est pas pleinement aperçu et compris. La modernité offre le spectacle absurde d'une culture individualiste qui contraint néanmoins l'individu par des idéologies que l'on nommerait aujourd'hui communautaristes et collectivistes. Devant l'absence de sens, on a tenté de recréer un monde où l'individu pourrait être réintégré dans une structure qui donne sens à sa vie. L'époque morale avait inventé un monde où les choix humains étaient au centre de toute la structure ontologique et éthique de l'existence. L'épisode biblique du Déluge, où Dieu inonde le monde à cause des péchés de ses propres créatures, offre un exemple frappant, car même ce Dieu vengeur et terrifiant donnait priorité à l'humanité au sein de sa création. Le monde était fait pour l'humain, même s'il se montrait toujours indigne de ce don. La mort de Dieu est également la fin d'une telle familiarité du monde. Plutôt qu'une libération extatique, la réponse moderne a été d'attacher l'individu à des structures étatiques et nationalistes qui lui redonnaient une place au prix d'un conformisme et d'une organisation politique constamment militarisée. Nietzsche voit dans ce faux individualisme moderne une consolation qui viendrait compenser une existence mécanisée et partielle.<sup>718</sup> Par contre, c'est également dans le contexte de l'individualisme, lui-même un héritage du christianisme, que Nietzsche perçoit la possibilité d'une sortie de l'époque morale, ce qui inclut la question d'un fondement absolu, individuel ou non. La deuxième objection au Législateur est en fait une objection à l'idée même d'une législation comme condition nécessaire de l'existence humaine authentique.

Notre réponse à notre question première serait alors que la pensée de Nietzsche dépasse l'idée du Législateur, qui est remplacé par une nouvelle figure, fondée

---

<sup>718</sup> *Ibid.*, page 176-177.

sur l'exemple, qui reste un éducateur mais qui se déleste de la dimension de donation d'une loi. Il s'oppose à un Législateur comme celui de Platon ou Rousseau, qui transfère sa sagesse presque surnaturelle à un corps politique qui n'attend que de recevoir une forme. Une sagesse n'est pour Nietzsche que le mot pour le résultat d'une lutte. La figure d'un Législateur qui, par la grandeur de son âme, est amené à légiférer pour un peuple est opposée à celle de Zarathoustra pour qui l'enseignement est l'expression de sa volonté de puissance, souvent décrite comme une surabondance qui doit se dépenser.

Il ne nous semble pas, par contre, que Nietzsche puisse être rangé dans la catégorie des auteurs sans Législateur. Le concept de puissance, attaché à son individualisme, peut être utilisé pour refuser les explications des auteurs qui se dispensent de Législateurs dans leur conception de l'origine des lois. Derrière toute idée, Nietzsche ne trouve que de l'humain et c'est par la généalogie que les grands concepts sont historicisés. La nature, l'histoire, Dieu ou la moralité ne sont que des mots et des symptômes qui recouvrent des réalités humaines. Très souvent ces symptômes indiquent la décadence plutôt que la force. Inventer une altérité qui nous détermine, c'est également déplacer le vrai centre de l'existence humaine. Dans *Zarathoustra*, cette idée s'exprime par la formule du « sens de la terre » qui représente ici un idéal directement lié au Surhumain :

Ramenez, comme moi, la vertu égarée sur la terre – oui, ramenez-la vers le corps et vers la vie; afin qu'elle donne un sens à la terre, un sens humain! L'esprit et la vertu se sont égarés et épris de mille façons différentes. Hélas! Dans notre corps habitent maintenant encore cette folie et cette méprise : elles sont devenues corps et volonté! L'esprit et la vertu se sont essayés et égarés de mille façons différentes. Oui, l'homme était une tentative. Hélas! Combien d'ignorances et d'erreurs se sont incorporés en nous! <sup>719</sup>

---

<sup>719</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, livre 1, page 342.

Pourtant, cette même section est suivie par le premier abandon des disciples, car suivre Zarathoustra serait déjà une entorse à ce sens de la terre. Par contre, *Zarathoustra* ne donne pas de contenu positif, on pourrait dire éthique, à cette formule. La vie comme existence se situe dans un contexte dont elle est inséparable, celui de la terre qui prend le sens d'existence immanente. Plutôt qu'une extériorité qui détermine, Nietzsche fait référence à une sorte d'idée d'unité à laquelle l'humain participerait comme être vivant. Cette vie comprise comme volonté de puissance s'exprime dans un mode d'être plutôt que dans des lois, des structures ou des déterminations. Nietzsche rejette donc implicitement le fondement des théories sans Législateur qui créent des idéaux qui se définissent justement comme étant extérieurs à l'existence dans ce qu'elle a de plus incarnée et immédiate. Nietzsche remet en question le fondement de ces idéaux, même lorsqu'il semble les approuver, comme on peut le voir dans la proximité de l'homme noble et l'homme magnanime d'Aristote. Même un terme comme celui de Nature, qui pourrait sembler plus « réel » que celui de Dieu, est une conceptualisation qui invente une unité mais aussi une volonté collective à ce qui n'est pour Nietzsche que la lutte constante que la multiplicité du vivant mène au sein d'elle-même.

Nietzsche ne peut donc facilement entrer dans nos deux catégories. Il nous semble que notre conclusion doit alors être que son projet se défait aussi du concept de loi comme élément fondateur de la culture à venir. Nous avons déjà mentionné que le fil qui unit les auteurs du chapitre deux se trouve dans leurs convictions que la possibilité d'un corps politique dépend de la présence d'une législation qui organise et unit. Même chez Hobbes, pour qui la législation reste très faible en contenu positif, il faut absolument une restriction des possibilités d'existence pour préserver le corps politique de la violence naturelle. L'intention

du projet de Nietzsche se trouve sur un autre terrain. Il s'agirait alors d'une ouverture plutôt que d'une fermeture.

On peut par contre se demander si l'idée d'une législation doit être complètement mise de côté. Si la Surhumanité doit se constituer dans la lutte, qu'en est-il des faibles, dont Zarathoustra avait reconnu la nécessité presque ontologique? Aristote avait dit que la loi était nécessaire, mais que le philosophe pouvait s'en passer, puisqu'il faisait par sagesse ce que la loi obligeait le peuple à faire par la contrainte. L'idée d'une loi qui ne s'applique qu'à ceux qui ne peuvent vivre sans elle n'est donc pas nouvelle. Nietzsche rappelle souvent la nécessité de l'esclavage dans le maintien de toute aristocratie saine. Cette « vérité » nietzschéenne choque les lecteurs modernes, mais son intention polémique ne doit pas recouvrir la nuance avec laquelle Nietzsche peut aborder cette question. Le travailleur moderne est autant un esclave que les « vrais » esclaves de l'Antiquité. L'esclavage est une condition où le fruit de l'activité n'appartient pas à celui qui la fait, décrivant ainsi une énorme partie de l'activité humaine, économique ou autre. L'aristocratie requiert l'appropriation du travail des classes inférieures pour permettre à une minorité de vivre une vie libre de toutes contraintes matérielles. En cela, la Surhumanité comme aristocratie ressemble beaucoup aux philosophes-roi de Platon. Il ne s'agit pas de régner sur la Cité, ce qui demande toujours un abaissement, mais de créer une distance qui permet une vie authentique à la minorité. Nietzsche et Platon s'accordent pour dire que cette authenticité est impossible pour le grand nombre, dont le rôle doit se limiter à la production des nécessités de la vie pour une aristocratie de l'esprit. Le besoin d'une législation, au sens secondaire d'une organisation sociale et politique, serait donc maintenu mais détaché de l'activité de la Surhumanité. Au niveau le plus authentique de l'existence humaine, la distance face à la politique concrète est une condition nécessaire. Il est par contre

indéniable qu'un tel projet requiert une certaine participation de l'aristocratie spirituelle à l'évolution de la cité. Nous avons vu avec Platon que tout changement devait être sévèrement contrôlé pour éviter la décadence. Cette décadence se serait exprimée par l'abolition progressive de la structure philosophiquement déterminée de la cité. On peut imaginer que toute structure hiérarchisée est soumise aux mêmes pressions et que la possibilité d'une culture surhumaine dépend également d'un contrôle sur les structures politiques, par exemple pour contenir les moments de ressentiment qui remettent en question la distance entre l'élite spirituelle et les masses soumises aux structures politiques. Cette culture aurait donc besoin d'une première législation qui permet l'existence d'une minorité qui n'y est justement pas soumise. Tout ceci est nécessaire pour le peuple parce que celui-ci a besoin de réponses. Pour ceux pour qui l'existence humaine n'est que questions et tensions, la législation est un carcan.

Notre conclusion remet en question l'étanchéité des catégories élaborées dans le deuxième chapitre. Toutes nos questions étaient construites sur les anciens concepts d'autorité, de loi et de fondation. Or, ils sont dépassés par ceux de Nietzsche. Au final, c'est le défi posé par la mort de Dieu qui explique ce changement de paradigme. Ce défi n'a pas de solution politique parce qu'il va au cœur de l'existence humaine. Le grand danger de la modernité est l'aplatissement de l'existence par la logique conformiste du dernier homme. Nietzsche y oppose une intensification qui veut complexifier l'existence et créer des distances entre les types humains dans l'optique d'une multiplication des possibles mais qui, plutôt que de voir l'individu souverain comme la finalité du projet, voit dans la culture le vrai terrain de la grandeur humaine. La possibilité de la réalisation d'un tel projet nous intéresse moins que les éléments qui le composent et le réarrangement des éléments qui viennent de la tradition. Nous



avons décidé de lire Nietzsche comme un auteur de science politique classique et ce choix vaut encore, mais seulement si on redéfinit la question des mœurs qui nous semblait être l'élément qui distinguait l'approche classique et moderne. Nietzsche dépasse la définition antique, puisqu'il considère non seulement que la culture est assise sur quelque chose de plus fondamental que ce que l'on entendait par les mœurs, mais également que l'idée de la refondation ne peut se limiter à la formation de nouveaux corps politiques. De la *Naissance de la Tragédie* à *Ecce Homo*, Nietzsche n'adopte jamais cette idée, développant même la conviction que la surpolitisation de la vie moderne est un autre symptôme de décadence et du nihilisme. Il n'espère pas la fin de la politique, ce qui lui donnerait un rôle central dans une sorte de téléologie historique, mais plutôt sa réévaluation et sa réinscription dans un contexte culturel qui reconnaît des valeurs plus élevées.

Cette conclusion peut sembler dépolitiser toute l'entreprise mais il faut lier les différents éléments que nous venons de discuter. Le Législateur-exemple offre une réévaluation qui n'est pas politique au sens moderne étatique mais plutôt au sens grec de lutte, d'agôn. Elle est le chemin vers le Surhumain car c'est dans l'intensification de la volonté et l'extension des possibles qu'elle se déploie. En ce sens, l'exemple de Zarathoustra nous est encore utile parce qu'il nous montre un moment d'une nouvelle grande politique. Zarathoustra critique les erreurs du passé, faisant de cette critique un acte de guerre culturelle et le déploiement d'une volonté d'en découdre avec les structures enfouies du monde moderne. À l'opposé de la petite politique étatique de masse, les acteurs de la grande politique sont les penseurs qui réfléchissent sur l'existence comme vraie grande question de l'humanité. Ces réflexions ne serviraient à rien si elles restaient seulement des exercices de pensée et c'est ici que revient le Législateur-exemple en tant que séducteur. C'est dans l'affrontement des valeurs et des conceptions

existentielles de ces philosophes, définis par une volonté de puissance qui se spiritualise constamment, que Nietzsche voit l'activité de la Surhumanité. Le Législateur est exemple parce qu'il arrive à incorporer de nouvelles valeurs, à devenir lui-même une nouvelle configuration qui devient la promesse d'une intensification possible.

Pour comprendre cela, la figure classique du Législateur reste trop limitée. Nous avons affirmé à la fin de notre premier chapitre que la théorie nietzschéenne prend pied dans un monde secoué culturellement par la mort de Dieu. Cet événement grandiose pose la question de la puissance humaine et de sa portée, révélée lorsqu'on prend conscience que la création d'un Dieu était un acte humain. Le dernier homme et le Surhumain deviennent les deux réponses possibles à cette question. Il faut rappeler que, malgré l'évolution de Nietzsche, ce sont toujours au final des critères esthétiques qui justifient la vie. La grandeur humaine participe elle-même de la beauté du monde. Ces critères sont directement liés au Législateur comme exemple. C'est à travers eux que la question de la puissance humaine prend la forme d'une interrogation sur les formes d'existence possibles, et non sur les arrangements techniques que l'humain peut imposer au monde. La Surhumanité se justifie esthétiquement comme belle intensification et comme belle grandeur. L'intensification de la volonté produit une beauté dynamique et effervescente, là où les législations du passé visaient une vertu dont la définition serait éternelle. Si l'humanité ne peut se dépasser et viser plus haut, son existence serait alors injustifiée, toujours selon ces critères esthétiques. Dès la *Naissance de la Tragédie*, la promotion de ces critères annonçait une telle conclusion sur la loi et le législateur. Elle annonçait la déstabilisation des catégories classiques de la science politique à laquelle conduit la réflexion de Nietzsche. Les considérations morales de

légitimité, de justice ou de téléologie perdent en effet leurs sens dans une telle ontologie.

## CONCLUSION

Nous avons posé comme fondement méthodologique que l'analyse de la question de la fondation et de l'autorité législative dans une pensée politique permettait de sonder plus profondément le sens de cette pensée. À partir de celui-ci et d'une confrontation avec d'autres auteurs, nous avons vu en quoi cette question fait ressortir le vrai terrain sur lequel la théorie nietzschéenne tente d'opérer un dépassement des catégories du passé. La réponse donnée devient un indice des difficultés d'un tel questionnement. Plutôt que de repasser les arguments de notre développement, nous structurerons notre conclusion en faisant ressortir les points qui nous semblent essentiels. Nous ferons ressortir les tensions et les difficultés que nous avons repérées pour tenter de dire quelque chose sur le projet nietzschéen en lui-même.

L'analyse des grandes notions de la pensée nietzschéenne nous a amené à repérer une tension que nous avons pu problématiser autour de la question de la législation. Nous trouvions à la fois un individualisme critique qui voit dans l'action des grands individus les moments fondateurs de la culture, mais aussi des conceptualisations théoriques qui dévaluent la subjectivité au profit d'une volonté de puissance qui s'exprime en toute chose. Il est bon de rappeler que cette tension est un des éléments constitutifs de l'œuvre de Nietzsche et donc que, bien que légitime, la problématisation ne repose pas sur le constat d'une simple contradiction. Nous avons perçu la difficulté de conceptualiser complètement la question de la volonté de puissance qui décrit à la fois le mode fondamental sur lequel se déploie la vie, mais qui reste assez fluide pour ne pas agir comme concept normatif. On se trouvait devant le dilemme d'une pensée où la législation comme imposition d'un sens est imbriquée dans une ontologie où la volonté va toujours au bout d'elle-même, cherchant constamment à dépasser

les obstacles qui s'opposent à sa réalisation. L'imposition du sens est en soi un moment fort de la volonté de puissance, puisqu'elle agit comme vecteur de hiérarchisation entre des volontés qui commandent et qui obéissent, mais dont la finalité est poussée par son propre fonctionnement à abolir ses propres réalisations qui deviennent toujours finalement des obstacles. Nous avons remarqué que la volonté de puissance doit être pensée dans sa temporalité, en décrivant la vie comme changement sans fin où le présent devient passé et doit être dépassé par le futur. Si la volonté de puissance est une imposition constamment recommencée de sens, comment concevoir une fondation de l'existence humaine qui ne serait pas qu'une destruction constante? Peut-on imposer un sens à l'imposition du sens? Cette tension est constitutive de l'œuvre. On la retrouve dès la *Naissance de la Tragédie* dans les termes d'apollinien et de dionysiaque, qui tentent de conceptualiser en termes grecs le mouvement constant entre l'imposition d'une structure et la volonté incontrôlable qui refuse toute fixité. Elle ne peut se résorber dans une synthèse qui réintégrait les éléments en tension dans une unité conceptuelle. Pour Nietzsche, la tragédie grecque avait eu la force esthétique de faire coexister ces deux mouvements antithétiques. On retrouve l'influence héraclitéenne profonde qui refuse toute unité apparente ou secrète derrière la réalité et qui trouve plutôt dans toute existence une lutte qui la construit.

C'est en s'interrogeant sur la législation que l'on peut comprendre le danger que représente la réaction moderne à la mort de Dieu. Nous avons décrit celle-ci comme la fin d'une législation millénaire. Ce serait dans le vide laissé par cette mort que la refondation devient nécessaire. Nietzsche utilise la métaphore d'un arc tendu pour décrire le danger de la modernité : l'esprit démocratique tend à détendre l'arc, en cherchant à abolir la souffrance, qui est pourtant la conséquence nécessaire de toute lutte. En visant cette abolition, la modernité

croit avoir finalement trouvé la clé de l'existence. Le dernier homme, celui qui veut actualiser ce projet, cherche donc à se donner une législation qui serait finale et indépassable. Le danger qui suit la mort de Dieu est donc double. D'un côté, le danger du vide qui laisse toute chose indéterminée et flottante. De l'autre, la menace d'une détermination finale qui voudrait neutraliser la tension inhérente à l'existence humaine par un aplatissement des possibilités. Dans les deux cas, il s'agit d'une conséquence ultime de l'attitude morale qui avait dominé la civilisation humaine. La mort de Dieu est le point final d'une pensée qui divisait ontologiquement le monde en catégories morales fondées sur un critère de vérité. La seule solution est alors un paradoxe : une législation qui assure une instabilité.

À partir d'une ontologie renouvelée, ou renversée, Nietzsche retrouve donc un enjeu classique, celui de la législation comme imposition de sens. Pour contraster avec toute l'ampleur et la précision nécessaire sa position et ses dilemmes à cet égard, il fallait fournir l'éclairage adéquat, celui du traitement donné à l'enjeu de la fondation des lois dans la tradition de la pensée politique. Nous avons montré que cette tradition peut être séparée en deux approches : les théories avec et sans Législateurs. La conclusion de notre deuxième chapitre a relativisé ces deux réponses en montrant en quoi, lorsque confrontées à la question de l'autorité, elles créent plus de difficultés que d'éclaircissements. Ces difficultés nous sont apparues comme la conséquence d'un questionnement fondamental qui est lui-même difficile à circonscrire et que nous avons lié à un problème philosophique plus grand qui serait celui de la nouveauté. Tout cela est directement connecté à la nature de la fondation comme moment charnière qui délimite un passé et un futur. Les auteurs pensent la fondation à partir des catégories politiques qui ont cours dans un corps politique établi et c'est par la question de l'autorité que l'on peut interroger ce

paradigme philosophique. Tous les auteurs tentent de donner une assise conceptuelle à une autorité qui précéderait la fondation et qui lui donnerait son fondement. Ceci se faisait par les deux tendances générales que nous avons relevées : faire reposer l'autorité de la fondation sur un grand Législateur exceptionnel ou alors sur des principes hétéronomes qui structureraient l'humanité.

Les divergences théoriques qui se cristallisent par l'intégration ou le rejet de la figure du Législateur dans l'explication de la Loi peuvent se comprendre comme un débat autour de la place de la subjectivité et de l'individu dans l'histoire des corps politiques. Les théories qui placent un individu à la source des fondations voyaient dans son action le vrai moment du changement politique, mais aussi la seule possibilité pour la création d'une rupture dans l'histoire. L'individu comme unité irréductible devient le lieu privilégié de la nouveauté. Elles trouvaient leur inspiration dans la figure légendaire grecque du Législateur, elle-même inspirée par la fondation constante de cités en Grèce et autour de la mer Égée. Nous avons notamment rappelé les figures de Solon, Lycurgue et Minos. L'idée d'un individu exceptionnel capable de donner une cohésion et une direction au corps politique à partir d'une sagesse politique qui semblait inhérente a eu un effet profondément séducteur sur les penseurs politiques. L'action d'un tel individu apparaissait alors comme pré-politique, idée renforcée par le contexte souvent exceptionnel des situations dans laquelle cette action se déployait. Solon et Lycurgue par exemple se voient attribuer le rôle de réformer des cités où toutes les institutions politiques avaient perdu leurs sens. Leur autorité restait indéterminée, non seulement parce que la pensée grecque ne connaissait pas ce concept mais aussi parce que la légitimité de leurs actions législatrices trouvait déjà son fondement dans le contexte culturel. En revanche, les auteurs qui se dispensaient du Législateur relativisaient plutôt l'importance de l'action des

individus dans le changement politique. Les quatre auteurs exemplaires que nous avons retenus voyaient la politique comme le champ où se déploient des forces supra-individuelles, laissant peu de place à la subjectivité des acteurs. La question de l'autorité n'a donc pas à être posée, puisqu'on considère alors que la cause de la fondation et de la législation se trouvent dans des hétéronomies pré-politiques qui s'expriment.

Nous avons montré qu'il était abusif, par contre, d'opposer deux camps étanches dans la réflexion occidentale sur l'origine des lois. Les figures du Législateur, lorsqu'elles étaient fouillées et problématisées, nous sont souvent apparues comme des expressions de quelque chose d'autre qui s'exprimait à travers eux. De la même façon, les grands principes hétéronomes, comme la volonté divine, l'histoire ou la nature, doivent s'incorporer dans des individus qui les actualisent. La place de l'individu dans l'économie de la fondation est une question qui fait nécessairement référence à deux niveaux, soit individuel et politique. Si nous appliquions la critique nietzschéenne à cette idée, cette dualité pourrait nous sembler être une particularité de la pensée morale et en particulier des interprétations qui prônent la justice et la vertu dans la sphère politique. Ce type de projet demande nécessairement la conjugaison de l'individu et de ce qui le dépasse parce qu'il ne peut séparer l'effet individuel du contexte social et politique. On le retrouve en premier chez Platon qui crée un lien réciproque fort entre l'individu et la cité, où l'imbrication des deux termes devient la condition même de la justice. La cité doit reposer sur une hiérarchisation des individus qui assigne à chacun sa place naturelle, permettant ainsi une existence juste. L'idéal politique de Platon est traversé par cette idée d'une hiérarchisation des individualités dont l'objectif est de placer la philosophie au-dessus de la politique, soumettant ainsi la cité à des impératifs portés par une classe philosophique. Hobbes n'est pas si loin de cet idéal de



hiérarchie, quoiqu'il en déplace l'objectif, lorsqu'il cherche à soumettre la politique à un Souverain qui aurait encore un pied dans la nature. Indépendamment de sa source, la fondation doit hiérarchiser à la fois les individus et les concepts culturels d'une société. L'absence d'étanchéité peut alors nous apparaître comme le signe d'une même question constamment reprise sur la base non seulement d'un bagage philosophique commun aux auteurs mais également un projet de hiérarchisation commune, quoique toujours reposé, qui veut déterminer le politique par le philosophique, le naturel ou le divin. Il ne s'agit pas de donner une interprétation psychologisante du travail philosophique, mais plutôt de reconnaître que celui-ci tend à vouloir universaliser sa perspective.

La transposition de critères non-politiques dans la réflexion sur la politique et la fondation constitue une des conclusions importantes du deuxième chapitre. C'est là que l'on a posé la question de la valeur des projets législatifs comme projets politiques normatifs et c'est sur cette base que la comparaison avec Nietzsche a été la plus utile. Il partage l'idée d'une hiérarchisation qui fait du politique une dimension inférieure de la vie sociale, qu'il faut déterminer par des critères qui lui sont étrangers. Par contre, Nietzsche ne croit plus à la nécessité d'une concordance entre les idéaux politique et philosophique, ce qui le pousse plutôt à tenter de créer de la distance pour éviter que tout devienne politique au sens premier du terme. En cela, Nietzsche s'inspire clairement d'aristocraties ecclésiastiques historiques qui ont toujours réclamé une indépendance face aux pouvoirs politiques, par un appel à une autorité qui dépassait celle du corps politique. Nous avons vu que cette possibilité est proscrite par Nietzsche, qui refuse que la hiérarchie trouve son fondement dans une extériorité, qu'il s'agisse d'une transcendance religieuse ou même de l'idée de nature entendue comme

norme. D'une façon qui peut sembler paradoxale, Nietzsche refuse également que la loi puisse trouver un fondement immanent.

Il s'approprie ainsi des éléments des deux traditions, sans toutefois les synthétiser. Il reprend la figure du Législateur mais lui refuse en même temps la tâche de fonder. Cette interprétation refuse implicitement l'idée d'une donation de la loi qui fonderait politiquement une hiérarchie en accord avec la justice. En l'absence d'une référence à un ordre moral transcendant, l'idée même d'une telle hiérarchie ne veut rien dire, puisque nous n'avons pas de critères pour juger du sens d'une telle idée. Ce refus a souvent mené les commentateurs à voir un fondement strictement immanent de la Surhumanité, qui trouverait dans la pure puissance politique la possibilité d'une fixation des structures politiques au profit d'une classe restreinte. Cette interprétation obscurcit la tension constante des réponses politiques de Nietzsche, qui tendent à la fois à vouloir cette distance face au politique et à reconnaître l'impossibilité d'une distance permanente.

Ces éléments culminent dans la réévaluation de l'idée même d'une fondation et donc de l'idée d'un Législateur. Toute la tradition de pensée politique est ainsi remise en question par la reformulation nietzschéenne. Les notions de volonté de puissance et de mort de Dieu rendent caducs les projets qui veulent faire tendre la politique vers des idéaux éternels. Ainsi, le Législateur ne peut plus être ni un donateur de loi au sens classique, ni l'expression de quelque chose d'autre dont découlerait la loi. Nous avons suggéré que le Législateur chez Nietzsche pourrait plutôt être compris comme un exemple. À la fin du *Crépuscule des Idoles*, Goethe est présenté comme modèle d'une telle figure qui influence toute une culture par son exemple. Nietzsche décrit le XIX<sup>ème</sup> siècle comme une tentative de répéter culturellement ce que Goethe avait fait individuellement et il n'est pas anodin que Goethe fasse également partie des personnages

historiques décrit comme des annonciateurs du Surhumain. Cette idée d'une culture comme activité est importante pour comprendre l'idée d'un Législateur-exemple. La culture, pour Nietzsche, désigne beaucoup plus que les objets culturels comme on les comprend aujourd'hui. Elle se trouve plutôt dans l'activité d'individus créateurs, qui deviennent des moments culturels. La fin de *Par-delà le Bien et le Mal* affirme que la vraie noblesse se trouve dans les moments de l'esprit.

Cette idée d'un Législateur exemplaire ne suffit pas pour comprendre la rupture que Nietzsche opère face à la tradition de pensée politique occidentale. Pour cela, il faut revenir à l'enseignement que nous avons lié à l'Éternel Retour. La radicalité du projet nietzschéen vient de ce qu'il appuie son diagnostic sur l'analyse de la structure même de l'existence humaine, plutôt que de se limiter aux structures sociales ou politiques. Nietzsche reprend constamment l'analyse des différents types de ressentiment qu'il perçoit au cœur même des valeurs morales dominantes. Deux types sont devenus historiquement décisifs : un ressentiment plébéien et un ressentiment des sages. Le premier s'exprime dans la faiblesse et dans l'incapacité à devenir actif des classes opprimées. Le deuxième est plus subtil en ce qu'il est le résultat d'une volonté de puissance débordante qui se bute finalement à la frontière indépassable du temps qui ferme à jamais le passé. Le sage, qui veut déterminer tout à partir de sa sagesse, est constamment confronté à un passé qui semble toujours contingent et absurde. Les deux ressentiments ne restent pas indépendants mais se conjuguent dans le christianisme. La dévaluation chrétienne du monde au profit d'un au-delà éternel est à la fois ontologique et politique. Elle mine le terrain culturel qui permettait la noblesse antique. Lorsque les valeurs antiques sont remplacées par les valeurs chrétiennes, toute hiérarchisation politique n'apparaît comme violence et injustice.

C'est avec cela que Nietzsche tente de rompre. Nous avons décrit le christianisme comme une fondation ontologique millénaire qui arrive à sa fin. Le projet d'une sortie de la métaphysique n'est pas seulement une réévaluation que Nietzsche veut imposer de l'extérieur, car la modernité elle-même est le produit d'une première transformation des catégories de la métaphysique qui remettait en question toute l'édifice conceptuel du passé. C'est la mort de Dieu, tué par la morale chrétienne morbide. Nietzsche veut compléter cette destruction tout en sauvant les quelques morceaux qui pourraient servir à une nouvelle culture ascendante. Nous tenons à la fois le projet et le mode de sa réalisation. L'Éternel Retour comme réévaluation de l'existence temporelle, qui doit être intégré comme enseignement existentiel, mène à la Surhumanité, dont l'existence se fait sur le mode de la volonté de puissance délestée de tout désir de vengeance contre la vie. La réalisation de ce projet ne serait pas ponctuelle, idée contraire à un Législateur-exemple, mais plutôt comme quelque chose qui s'étire sur des siècles. La réévaluation de nouvelles valeurs, qui ne se résume pas à un changement idéologique mais qui doit trouver son fondement dans le corps, ne peut se comprendre dans les termes de la législation au sens politique. Le paradigme grec de la fondation comme moment structurel dans l'histoire de la cité, qui divise clairement un avant et un après, est inopérant. Lorsque Zarathoustra veut dépasser la vengeance, il offre le mode sur lequel ce dépassement sera possible. Il n'est jamais question pour Zarathoustra que la conceptualisation théorique de la vengeance mènerait nécessairement au dépassement immédiat de celle-ci. L'idée que la connaissance et la justice puissent tout régler se révèle être une autre illusion idéaliste.

Le Législateur exemple tel que le pense Nietzsche suppose une législation sans lois. On peut bien sûr interroger le sens d'une telle conception. Outre la question de savoir à qui s'adresse un tel exemple, nous avons déjà signalé une difficulté

théorique qui découle des fondements de l'ontologie nietzschéenne. Nietzsche nous dit que le langage même est source de métaphysique et qu'il tend donc à figer l'existence en la catégorisant et en la conceptualisant. Nous avons vu que Blondel trouve la solution philosophique à cette difficulté dans l'écriture constamment reprise et relativisée des œuvres de Nietzsche. La sortie de la métaphysique se ferait sur le même mode, par une législation qui se relativise constamment, d'une façon annoncée par Zarathoustra. Le langage, et l'existence à travers lui, devient donc un combat constant contre lui-même, actualisé par un dépassement constant de tout ce qui se fige.

Il semble difficile de concevoir qu'une telle législation paradoxale puisse se réaliser. La réévaluation constante des produits métaphysiques du langage ne semble viser que la production plutôt que la source de cette métaphysique. La Surhumanité ne vit pas hors du langage mais trouverait plutôt sa réalisation dans la probité philosophique qui l'empêche de croire aux illusions langagières. Le langage est donc mobilisé contre lui-même pour casser ses propres effets. Pourtant, et l'idée est centrale pour comprendre le Surhumain, la multiplicité des types humains produit une échelle de gradation de la force, conçue comme la capacité à accepter le réel comme il est. On aurait alors des individus capables de vivre et d'actualiser, au moins pour un temps, ce langage sans fondement. Toutefois, il y aurait toujours une majorité qui dépendrait complètement d'une croyance à un tel fondement pour vivre. La fin de notre chapitre 3 rappelait le besoin d'une législation « pour le peuple » dont la fonction première serait la préservation d'une distance entre ce qui est surhumain et ce qui reste pris au niveau de l'humanité. Cette législation s'exprimerait dans des termes politiques parce qu'elle toucherait le vivre-ensemble de corps politiques.

L'idée d'une distance hiérarchique entre les individus mais aussi entre des législations qui partageraient le même « champ culturel » se veut une réponse à

l'esprit démocratisant de la modernité. La forme politique de ce dernier voulait l'uniformisation de la sphère sociale autour d'une nouvelle idée du peuple comme seul acteur politique légitime. Nietzsche veut inverser philosophiquement ce que la Révolution française avait fait politiquement lorsqu'elle avait déclaré que le Tiers État constituait la nation même. Il veut opérer des distinctions, des distances et des évaluations qui multiplient les possibilités d'existence, mais qui ramènent également la nécessité d'une hiérarchisation. Si l'humanité veut viser plus haut, elle doit neutraliser les valeurs qui la poussent vers le bas. Cette volonté est souvent accompagnée par des métaphores de domination où une humanité rendue faible et décadente est soudain prise en charge par une volonté assez forte pour lui imposer de nouvelles directions. Ces métaphores sont nuancées par un rappel que les grands événements sont toujours spirituels et culturels, plutôt que militaires ou politiques. On peut interroger le sens de cette réponse à la démocratie dans l'œuvre. Comment concevoir qu'un tel projet puisse avoir un effet dans la modernité? Cette question rappelle le dilemme rousseauiste : comment concevoir une refondation dans un contexte de profonde décadence et injustice? Nous avons vu que Rousseau voit les conditions de la refondation dans un épisode catastrophique qui « rajeunit » le peuple. Il est difficile de concevoir que Nietzsche se trouve sur le même terrain, puisqu'il présente le démocratisme comme une vague victorieuse contre laquelle seule une réévaluation des valeurs fondamentales peut prétendre résister.

Nous avons rappelé que tout le projet nietzschéen repose sur des critères esthétiques, incluant des valeurs morales esthétisées comme la grandeur. Il n'y a aucune raison rationnelle, politique ou culturelle pour justifier l'évaluation selon laquelle l'humanité doit viser plus haut. Si elle conduit à un aplatissement démocratique, qui le regretterait, outre quelques nostalgiques de l'histoire

grecque? La Surhumanité agit dans un contexte de nihilisme fondamental en ce qu'elle se doit de ne reconnaître aucun critère objectif à l'existence, incluant le critère de la nécessité de sa propre existence. Pourquoi l'ennoblissement? Nietzsche dirait que la noblesse représente le meilleur de l'humanité, sa capacité à être autre chose qu'un animal déterminé et que les valeurs nobles sont, esthétiquement, plus souhaitables que celles de la bassesse. Nietzsche oppose donc au monde démocratisé des valeurs aristocratiques qui lui sont étrangères, tout en refusant à celles-ci tout fondement objectif. Comment une telle conception de l'existence peut-elle avoir des effets autres qu'esthétiques ou philosophiques dans une société si profondément ancrée dans un paradigme contraire? Quelle valeur peut avoir ce projet de refondation spirituelle?

Cet état de fait mène peut-être au final à une posture tragique et héroïque pour le philosophe dégoûté par son époque. Le moment Nietzsche apparaîtrait alors comme un moment intempestif où la modernité permet une sorte de soubresaut qui expose l'historicité du projet moderne par une relativisation de ses catégories morales. Plutôt que d'être une menace philosophique, son projet aristocratico-philosophique reste de l'ordre d'une séduction réservée à une élite et qui n'a jamais vraiment de chance d'affecter quelques changements culturels que ce soit, sauf quand il est faussé par des interprétations douteuses. Son esthétisme, sa glorification de valeurs antimodernes et son antidémocratisme le placent nécessairement dans les marges. Les grands moments de cette pensée, par exemple sa volonté d'abolir la métaphysique liée au langage ou sa caractérisation de la vie comme volonté de puissance, restent trop abstraits et n'ont eu des effets que dans les cercles intellectuels académiques ou artistiques. Le caractère démocratique de la modernité survit à ces critiques qui cherchent pourtant à neutraliser le fondement métaphysique de l'égalité.

Ce regard pessimiste sur la portée de la philosophie nietzschéenne, et finalement de toute philosophie, ne peut être le dernier mot de notre recherche. La question de la fondation et de l'autorité n'est pas une question inutile ni anodine. Qu'elle revienne constamment dans la tradition philosophique renforce notre intuition qu'elle fait partie des grandes questions qui se reposent constamment, non seulement parce qu'elle est abordée et discutée à l'intérieur de cette tradition mais parce qu'elle s'impose constamment à partir des expériences politiques de chaque époque. L'approfondissement de la question par l'analyse de la figure du Législateur n'a que renforcé l'importance qu'elle prend pour comprendre les auteurs de cette tradition. Au final, prendre le problème de la fondation et le confronter à la pensée nietzschéenne a été productif. Nous avons pu dire des choses à la fois sur la tradition et sur la pensée nietzschéenne à partir d'une telle confrontation. Il n'avait jamais été notre intention de trouver la bonne réponse aux questions entourant la fondation.

Un des résultats les plus intéressants de cette confrontation se trouve dans la distance entre les autres auteurs et Nietzsche, ouverte par la réinterprétation des éléments traditionnels des réponses à la question de la fondation. Les concepts classiques de la pensée politique, souvent inspirés des expériences grecque et romaine, sont devenus inopérants ou déplacés dans l'époque moderne, mais la pensée politique les réutilise constamment, malgré leur anachronisme. La pensée nietzschéenne est finalement une des grandes tentatives d'opérer une sortie de ce paradigme, en refusant le contexte moral qui lui donne sens. Cela n'est pas pour dire que cet essai représente un succès. On pourrait même dire qu'il ressemble beaucoup plus à un échec puisque son ontologie semble neutraliser les mécanismes qui auraient pu permettre sa réussite. Ces neutralisations ne sont pas des erreurs de parcours mais plutôt les symptômes d'une confrontation avec le paradoxe au cœur de la modernité.



L'idée du Législateur-exemple, incarnée par Zarathoustra, dont l'activité devient la base d'une culture intensificatrice, est un exemple d'une tentative d'accommodement entre ces deux tendances opposées.

Au risque de tomber dans le cliché, la tentative nietzschéenne est déjà un premier pas hors des catégories morales qui servent de fondement à toute pensée sur la politique. Nous avons commencé cette recherche à partir d'un apriori explicite que Nietzsche pouvait être lu comme un auteur politique classique, qui prenait au sérieux la question des mœurs. La relativisation de cette catégorisation n'invalide pas complètement notre argument. Au final, si Nietzsche critique aussi le fondement intellectuel et culturel de la question des mœurs, la profondeur de son projet s'inscrit au sein de cette tradition où l'existence humaine est prise comme un tout. C'est par le champ ouvert par la question du Législateur que nous avons pu dire quelque chose qui nous semble important sur la tradition et la réponse que lui apporte Nietzsche.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. *Œuvres de Nietzsche*

#### Éditions françaises :

Nietzsche, Friedrich, *Œuvres*, 2 tomes, éd. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Éditions Bouquins, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Mazzino Montinari et Giorgio Colli, 15 tomes, Paris, Gallimard, 1982.

Nietzsche, Friedrich, *Volonté de puissance*, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *Correspondance*, tomes 1 et 2, Paris, Gallimard, 1986.

Nietzsche, Friedrich, *Correspondance*, tomes 3, Paris, Gallimard, 2008,

Nietzsche, Friedrich, *Correspondance*, tomes 4, Paris, Gallimard, 2015.

#### Éditions anglaises et allemandes (pour références de traduction)

Nietzsche, Friedrich, *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, édité par Ernst Behler, 20 volumes, Stanford, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, édité par M. Montinari et G. Colli, Berlin, Walter der Gruyter, 33 vol., 1967-98.

### 2. *Commentaires sur Nietzsche*

#### Monographies

Ansell-Pearson, Keith, *An Introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche and Modern German Thought*, recueil collectif, Londres, Routledge, 1991.

- Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Ascheim, Steven, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1992, 337 pages.
- Blondel, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Bouriau, Christophe, *Nietzsche et la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- Conway, Daniel, *Nietzsche and the political*, London, Routledge, 1997.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- Derrida, Jacques, *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- Detwiler, Bruce, *Nietzsche and the politics of radical aristocratism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Denat, Céline et Patrick Wotling, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Éditions Ellipses, 2013.
- Fink, Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.
- Franck, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- Goyard-Fabre, Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977.
- Hatab, Lawrence, *A Nietzschean defense of democracy*, Chicago, Open Court, 1999.
- Heidegger, Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.

Kauffman, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

Krulic, Brigitte, *Nietzsche penseur de la hiérarchie*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Lampert, Laurence, *Nietzsche's Teaching*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Lampert, Laurence, *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven, Yale University Press, 2001.

Morel, Georges, *Nietzsche*, Paris, Aubier Montaigne, 1985.

Nolte, Ernst, *Nietzsche, Le champ de bataille*, Paris, Bartillat, 2000.

Pinto, Louis, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, 205 pages.

Strauss, Leo, *Études de philosophie politique platonicienne*, Berlin, Paris, 1992.

Sloterdijk, Peter, *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*, Paris, Mille et une Nuits, 2002.

Thatcher, David, *Nietzsche in England 1890-1914*, Toronto et Buffalo, University of Toronto Press, 1970, 331 pages.

Warren, Mark, *Nietzsche and political thought*, Cambridge, MIT Press, 1988.

Wotling, Patrick, *Nietzsche et Le Problème de la civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Wotling, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

Wotling, Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2001.

Wotling, Patrick et Jean-François Balaudé, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de poche, 2000.

## Articles

- Acampora, Christa Davis, "Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul" dans *Journal of Nietzsche Studies*, 2002, Numéro 24.
- Ansell-Pearson, Keith, « Nietzsche, woman and political theory », dans *Nietzsche, feminism and political theory*, édité par Paul Patton, Londres, Routledge, 1993.
- Biskowski, Lawrence, « Politics versus Aesthetics: Arendt's Critique of Nietzsche and Heidegger », dans *Review of Politics*, 57, 1995, pages 59-89.
- Bornedal, Peter, « The Incredible Profundity of the Truly Superficial. Nietzsche's Master and Slave as Mental Configurations », dans *Nietzsche Studien*, 2004, page 129-156.
- Brobjer, Thomas, « The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings » dans *Nietzsche-Studien*, Volume 27, 1998, pages 300-319.
- Constantinidès, Yannis, « Les législateurs de l'avenir (l'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche) », dans *Cahiers de L'Herne Nietzsche*, 2000, pages 199-222.
- Constantinidès, Yannis, « " Le désert croît... ". Nietzsche et l'avilissement de l'homme », dans *Noesis*, 10, 2006, pages 115-127.
- Deleuze, Gilles, « Introduction : Rhizome », dans *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pages 9-37.
- Dombowski, Don, « A Response to Thomas H. Brobbers The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings » dans *Nietzsche-Studien*, Volume 30, 2001, pages 387-393.
- Foucault, Michel, « Introduction générale aux œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche » (1967), dans *Dits et écrits I*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 589-592.
- Foucault, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire. » (1971), dans *Dits et écrits I*, Paris, Quarto, Gallimard, 2001, pages 1004-1024.
- Foucault, Michel, « *Nietzsche, Freud, Marx* » (1967), dans *Dits et écrits I*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, pages 592-607.

- Franco, Paul, « Nietzsche's Human, All Too Human and the Problem of Culture », dans *Review of Politics*, vol. 69, no. 2, 2007, pages 215-243.
- Heidegger, Martin, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? », dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2006, page 116-150.
- Heidegger, Martin, « Le mot de Nietzsche " Dieu est mort " », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2012, pages 253-322.
- Lampert, Laurence, « Nietzsche and Plato », dans *Nietzsche and Antiquity: his reaction and response to classic tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pages 205-219.
- Lynch, Christopher, « The Art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the Making of Aesthetic Political Theory », dans *Perspectives on Politics*, Vol. 6, no. 1, Mars 2008, pages 170-171.
- Przybyslawski, Artur, « Nietzsche Contra Heraclitus », dans *Journal of Nietzsche Studies*, 2002, numéro 23.
- Raynaud, Philippe, « Nietzsche, la philosophie et les philosophes », dans *Œuvres*, tome 2, Paris, Éditions Bouquins, 1993, pages I à XXXIV.
- Schacht, Richard, « Hegel, Marx, Nietzsche, and the future of self-alienation », dans *American Philosophy Quarterly*, 1991, pages 125-135.
- Sokel, Walter, « Political use and abuse of Nietzsche in Walter Kaufmann's image of Nietzsche », dans *Nietzsche Studien*, 1983, pages 436-442.
- Strauss, Leo, « Note on the plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil », dans *A Journal of Political Philosophy* 3, no 2 et 3, 1973, pages 188 à 205.
- Strauss, Leo, « Les trois vagues de la modernité », dans la *Philosophie politique et l'histoire*, Paris, Le livre de poche, 2008.
- Taminiaux, Jacques, « On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as art », dans *New Nietzsche Studies*, 3 (1-2), 1999, pages 1-22.
- Taubeneck, Steven, "Nietzsche in North America: Walter Kaufmann and after", dans Ernst Behler, traduit par Steven Taubeneck, *Confrontation: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford, Stanford University Press, pages 159-177.

Villa, Dana R., « Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action », dans *Political Theory*, 1992, 20(2), pages 274-308.

Warren, Mark, « Political Readings of Nietzsche », dans *Political Theory*, 26(1), pages 90-111.

Wotling, Patrick, « Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis », dans *Nietzsche Studien*, 2005, pages 458-474.

Zimmerman, Michael, « The Development of Heidegger's Nietzsche-Interpretation », dans *Heidegger-Jahrbuch*, Vol. II, Münschen, 2005, pages 97-116.

Zuckert, Michael P., « Review of the Enduring Importance of Leo Strauss », dans *Notre Dame Philosophical Reviews*, mis en ligne le 19 février 2014. Consulté le 12 décembre 2015.

### 3. Autres

Aikaterini Lefka, « Religion publique et croyances personnelles : Platon contre Socrate ? », dans *Kernos*, 18, 2005, pages 85-95. URL : <http://kernos.revues.org/901> ; DOI : 10.4000/kernos.901. Mis en ligne le 16 juin 2011, consulté le 04 septembre 2015.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990.

Arendt, Hannah, *What is Authority*, Austin, University of Texas, 1954. URL : <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEArendtWhatIsAuthorityTable.pdf>. Consulté le 14 décembre 2015.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

Aristote, *Politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1959.

Aristote, *Métaphysique*, premier tome, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1879. Consulté en ligne le 14 novembre 2015. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm#PIERRON>

- Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Bourgeois, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Brisson, Luc et Jean-François Pradeau, *Les Lois de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- Dawkins, Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Pierre Laffont, 2008.
- Demouge, Gérard, *Rousseau ou la révolution impossible*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.
- Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions Université d'Ottawa, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Londres, Penguin Books, 1985.
- Machiavel, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduit de l'Italien par Toussaint Guiraudet, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980.
- Machiavel, Nicolas, *Le Prince et autres textes*, Folio classique, Gallimard, Paris, 1980.
- Machiavel, Nicolas, *Art de la Guerre*, Paris, Berger-Levrault, 1980.
- Marrou, Henri Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome, 1958.
- Piérart, Marcel, *Platon et la Cité grecque*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2008.
- Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 1966.
- Platon, *Les Lois*, 2 tomes, Paris, Flammarion, 2006.



Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, Garnier, 1969.

Platon, *Le Politique*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.

Polybe, *Histoire*, traduction par Pierre Waltz, tome 1, Paris, Garnier, 1927.

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, Tome III, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1964.

Saint Augustin, *Oeuvres II, La cité de Dieu*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 2000.

Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958.

Van Houtte, Martin, *La philosophie politique dans les Lois de Platon*, Louvain, Publications Universitaires, 1954.

Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Weber Max, *Économie et Société*, tome 1, Paris, Plon, 1971.

Wood, Ellen Melkins, *Liberté et Propriété*, Montréal, Lux Éditeurs, 2012.

La Bible, traduction Louis-Segond, 1910. Version web : <http://www.bible-en-ligne.net/traduction.php>